School of Theology at Claremont
1001 1349384

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BT
773
R5
1881

Unterricht

in der

christlichen Religion.

Warren Memorial
PARSONAGE LIBRARY,
German M. E. Church, Boston.
No. 66. L

Von

Albrecht Ritschl.

Zweite verbesserte Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1881.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Otto Naſemann

zu Halle a. S.

in alter Treue

von Neuem gewidmet.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

A6251

Vorrede.

Die Absicht, in der ich 1875 dieses Buch veröffentlicht
be, nämlich dem Religionsunterricht in der Gymnasial-
ima zu dienen, ist direct nicht in Erfüllung gegangen. Nur
die Hände von Schülern einzelner Gymnasien ist dasselbe
angt. Ich finde dieses erklärlich, glaube jedoch abwar-
zu dürfen, ob nicht das Buch auch für seinen ursprüng-
en Zweck brauchbar gefunden werden wird. Außerdem aber
eint dasselbe sich für den eigentlich theologischen Bildungskreis
pfohlen zu haben; sonst würde nicht die sehr starke Auflage
nen sechs Jahren vergriffen worden sein. Wenigstens ist
Gunst irgend einer Partei für diesen Erfolg nicht in
schlag zu bringen. Unter diesen Umständen aber bin ich
über besonders erfreut, daß ich in der neuen Auflage
es Buches manche Unebenheiten habe ausgleichen und
ingel berichtigen können, welche theils Anderen theils mir
st aufgestoßen sind. Sie waren meistens hervorgegangen
einer Unachtsamkeit, welche die gespannte Aufmerksam-
auf neue Combinationen zu begleiten pflegt. In dieser
ziehung gebe ich bereitwillig zu, daß gewisse Einwendungen
en die öffentliche Brauchbarkeit oder, wie man sagt, Kirch-
keit dieses Unterrichtes berechtigt gewesen sind. Nur kann
darüber meine Verwunderung nicht unterdrücken, daß ein
igens wohlwollender Beurtheiler in dem Schleswig-Hol-
r'schen Kirchen- und Schulblatt die Kirchlichkeit an dem
che deshalb vermißte, weil es nur auf die heilige Schrift

sich stütze. Besteht es denn nicht mehr zu Recht, was ich mir gestattet habe als Anmerkung zu § 3 anzuführen? Habe ich denn nicht an den wichtigsten, nämlich den praktischen Lehrpunkten ihre Uebereinstimmung mit den Lehrordnungen der Kirche nachgewiesen? Oder ist eine Lehrweise nur dadurch kirchlich, daß sie sich in dem durch Melanchthon eingeführten Schema bewegt, welches im Ganzen den Schulgebrauch der mittelaltrigen Theologie fortsetzt? Wenn dieses gemeint ist, dann setzt man unsere Kirche zur einfachen Schule herab; diesem Verfahren aber werde ich mich niemals fügen, sondern stets Widerstand leisten. Denn sofern unsere Kirche auch Schule ist (§ 87), also Lehrordnungen aufstellt, läßt sie eine Mehrheit theologischer Schulen im Dienste ihres praktisch-religiösen Zweckes zu, ja sie erfordert sie, wenn sie ihre Gesundheit und Universalität bewähren soll.

Göttingen, 24. Juli 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

§ 1—4. Einleitung . . . . . 1.

Erster Theil. Die Lehre von dem Reiche Gottes.

§ 5—10. Das Reich Gottes als höchstes Gut und Aufgabe der christlichen Gemeinde . . . . . 3.
§ 11—18. Der Gedanke Gottes . . . . . 9.
§ 19—25. Christus als der Offenbarer Gottes . . . . 17.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 26—33. Sünde, Uebel, göttliche Strafe . . . . . 24.
§ 34—39. Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung . . . 31.
§ 40—45. Christus als der Versöhner der Gemeinde . . 36.

Dritter Theil. Die Lehre vom christlichen Leben.

§ 46—50. Die Heiligung aus dem heiligen Geiste und die christliche Vollkommenheit . . . . . 42.
§ 51—55. Die religiösen Tugenden und das Gebet . . . 48.
§ 56. 57. Gliederung des Reiches Gottes und sittlicher Beruf 53.
§ 58. 59. Ehe und Familie . . . . . 55.
§ 60—62. Recht und Staat . . . . . 56.
§ 63. 64. Sittliche Tugend und Pflicht . . . . . 58.
§ 65—68. Die sittlichen Tugenden . . . . . 59.
§ 69—71. Sittengesetz, Pflicht, Erlaubniß . . . . . 62.
§ 72—75. Die sittlichen Pflichtgrundsätze . . . . . 66.
§ 76. 77. Das ewige Leben als jenseitiges . . . . . 70.

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

		Seite
§ 78—81.	Das gemeinsame Gebet und die Kirche	72.
§ 82. 83.	Wort Gottes und Sacramente	76.
§ 84.	Die Kirche als Gegenstand des Glaubens . . .	78.
§ 85—88.	Die Kirche in der Geschichte	79.
§ 89.	Die christliche Taufe	85.
§ 90.	Das Abendmahl des Herrn	86.

Einleitung.

§ 1.

Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besondern Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist, so muß der ihr eigenthümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Werthschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christenthums richtig verstanden werde. Eine Lehrdarstellung, welche eines oder das andere dieser Glieder bei Seite setzt, wird fehlerhaft ausfallen.

§ 2.

Das Christenthum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein, welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt. Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntniß Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christenthum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntniß seines Vaters zuschreibt[a]), und indem sie ihre Erkenntniß Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott selbst sich erkennt[b]). Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes[c]).

a) Mt. 11, 27.

b) 1 Kor. 2, 10—12.

c) Mt. 28, 19.

§ 3.

Das Verständniß des Christenthums wird nur dann dem Anspruch desselben auf Vollkommenheit (§ 2) gerecht werden, wenn es vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus unternommen wird. Weil aber im Laufe der Geschichte derselbe mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der heiligen Schrift schöpfe[a]). Dieser Grundsatz bezieht sich direct auf die im Neuen Testament gesammelten Urkunden des Christenthums, zu welchen sich die Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament als unumgängliche Hülfsmittel des Verständnisses verhalten. Jene nun begründen das sachgemäße Verständniß der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christenthum als katholisch ausgeprägt haben.

a) Art. Smalc. II. 2. Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Form. concordiae, prooem.

§ 4.

Der Unterricht in der christlichen Religion muß so eingetheilt werden, daß die in § 1 aufgestellten Bedingungen gewahrt werden. Auch der Theil der Lehre, welcher auf das Leben des einzelnen Christen sich beziehen soll, wird von den gemeinschaftlichen Bedingungen der Religion und der sittlichen Ausbildung beherrscht sein, welche in den vorangehenden Theilen direct aufgezeigt werden. Der Unterricht in der christlichen Religion zerfällt in die Lehren

1. von dem Reiche Gottes;
2. von der Versöhnung durch Christus;
3. von dem christlichen Leben;
4. von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

Erster Theil. Die Lehre vom Reiche Gottes.

§ 5.

Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut[a]) der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde[b]); allein es ist als das höchste Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung[c]) die Glieder der Gemeinde sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden[d]). Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe.

a) Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mc. 1, 15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet (Lc. 11, 2; Mt. 6, 10). Der Werth des höchsten Gutes ist besonders in dem Bilde des Gastmahles ausgedrückt (Mt. 22, 2—14; 8, 11; Lc. 14, 16—24; 13, 29). Bei Johannes ist die Verheißung des ewigen Lebens von gleichem Werthe.

b) Indem Christus in seinem Offenbarungsberufe thätig ist, verwirklicht er das Reich Gottes (Mt. 12, 28); um dessen Aufgabe für die Menschen zu sichern, beruft er die zwölf Jünger, damit sie um ihn seien (Mc. 3, 14; Lc. 12, 32), die Geheimnisse des Reiches Gottes erfahren (Mc. 4, 11), und in dieselbe Gemeinschaft mit Gott eintreten, die er selbst behauptet (Joh. 17, 19—23); gemäß dieser Bestimmung unterscheidet er sie, die Söhne Gottes, als eigenthümliche Religionsgemeinde von der israelitischen Gemeinde der Knechte Gottes (Mt. 17, 24—27).

c) Die Gleichnißreden (Mc. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachsthum des Getreides u. dergl. sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Product der Menschen an, welches aus deren Selbstthätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird. Den gleichen Sinn hat das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20).

d) Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16—20; 13, 33; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11).

In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18). Zum Frieden vgl. Mc. 9, 50; Röm. 12, 18; 14, 19; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 13; Hebr. 12, 14. Zur Freude und Seligkeit vgl. Gal. 5, 22; Jak. 1, 25. Luthers kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, zweiter Artikel: „— daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit".

§ 6.

Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi an der Hervorbringung des Reiches Gottes theilnehmen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten[a]). Dieselbe erhält ihren Antrieb aus der in Christus offenbaren Liebe Gottes (§ 13. 22). Die Erweiterung des Begriffs des Nächsten auf die Menschen als Menschen d. h. als sittliche Personen, stellt das Reich Gottes zunächst in Gegensatz zu den engeren sittlichen Gemeinschaften (§ 8), welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen und die natürliche Bedingtheit ihrer gemeinsamen Thätigkeiten eingeschränkt sind[b]). Das Gesetz der Liebe aber erscheint als das Gegentheil der blos privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft[c]), und überbietet den Grundsatz der persönlichen Achtung der Anderen, welcher im mosaischen Dekalog ausgeführt ist[d]).

a) Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mc. 12, 28—33) bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1 Joh. 4, 19—21; 5, 1—3).

b) Der Nächste ist nicht mehr blos der Verwandte und der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der wohlthätige Genosse eines feindlichen Volkes (Lc. 10, 29—37); also ist die Liebe gegen den Feind in ihren überhaupt statthaften Erweisungen in die alle Menschen umfassende Liebe des Christen eingeschlossen (Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 14. 20. 21). Jene specielle Vorschrift hat nicht den Sinn, daß man den Feind in dem unterstützen soll, was er uns zuwider thut, sondern den, daß man in ihm die Menschenwürde achtet und zur Versöhnung und Verzeihung bereit

ist (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25). Die regelmäßige Aufgabe ist freilich die Liebe zu den Brüdern (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Thess. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1); da aber die christliche Gemeinde die eigentliche Form ist, in welcher Glieder der verschiedenen Völker zu der sittlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe verbunden werden, so ist der Umkreis des Reiches Gottes auch in dieser Vorschrift auf alle Menschen ausgedehnt (Gal. 3, 28; 5, 6; 1 Kor. 7, 19; Kol. 3, 10. 11).

c) Die Verzichtleistung auf die eigenen Rechte, welche aus dem Gesetze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38—42; auch der Böse V. 39. muß als ein Bruder verstanden werden).

d) Der mosaische Dekalog schreibt außer der Ehrerbietung gegen die Aeltern die negative Achtung der persönlichen Rechte jedes Andern vor, nämlich daß man die Beschädigung derselben unterläßt (2 Mos. 20, 12—17). Diese Achtung ist immer die Voraussetzung der positiven Achtung, die in der Liebe zu den Anderen sich vollendet (Röm. 12, 10); diese findet ihre Erscheinung in der positiven Förderung des Wohles Aller, also in der Bethätigung des Gemeinsinnes (Röm. 12, 16. 17; 15, 7; Phil. 2, 2—4; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 11; Hebr. 10, 24; 1 Petr. 3, 8). Indem der Dekalog in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt erscheint (Jak. 2, 8. 9; Röm. 13, 8—10), hat dieses eben einen weitern Umfang als die Verbote jenes.

§ 7.

Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesammtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen Religion entsprungen, welche deren ursprüngliche Zweckbestimmung bezeichnen[a]). Dieselben sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Propheten zu der Aussicht erhoben worden, daß in Folge des übernatürlichen Gerichtes Gottes die Gottesherrschaft an der Gerechtigkeit des sittlich gereinigten israelitischen Volkes verwirklicht und auch von den heidnischen Völkern anerkannt werden wird[b]). Diese Idee unterscheidet sich von der gleichnamigen heidnischen Bezeichnung der Götter als Könige theils durch den Hintergrund der freien Weltschöpfung durch Gott, theils durch den humanen Inhalt des entsprechenden

Gesetzes (§ 6, d), und erzeugt eben deshalb die Aussicht auf die religiöse und sittliche Vereinigung der Völker. Der christliche Sinn des Gedankens überschreitet dessen alttestamentliche Form insofern, als die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und den ceremoniellen Bedingungen frei gestellt wird, in denen der alttestamentliche Gedanke und die jüdische Hoffnung befangen blieb c).

a) Der einzige Gott, welcher die Welt geschaffen hat und deshalb der König aller Völker ist (Jer. 10, 10—16; Ps. 47; 97; 103, 19—22), will im Besondern das von ihm erwählte Volk als König leiten, unter der Bedingung, daß es den Bundesvertrag durch Gehorsam aufrecht erhält (2 Mos. 19, 5. 6; Richt. 8, 23; Jes. 33, 22). Als Herrscher verwaltet Gott das Recht unter allen Völkern (Ps. 9, 8. 9; 1 Sam. 2, 2—10; Jes. 3, 13), insbesondere aber in dem erwählten Volk, theils indem er als Heerführer dessen Recht gegen die anderen Völker durchführt (2 Mos. 7, 4; Ps. 7, 7—14; 76, 5—10; 99, 1—5), theils indem er den einzelnen Gerechten gegen ihre frevelhaften Bedränger Recht verschafft (Ps. 35; 37; 50).

b) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—4; Jer. 3, 14—18; 4, 1. 2; Jes. 42, 1—6; 51, 4—6; 56, 6—8.

c) Mc. 10, 42—45; 12, 13—17; 2, 27. 28 (vgl. mit Jes. 56, 2—5); Mt. 17, 24—27.

§ 8.

Das Reich Gottes, welches unter den angegebenen Bedingungen (§ 5—7) die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit darstellt, ist *übernatürlich*, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volksthum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugniß des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe, also wie es in der Welt zu Stande kommt, ist *überweltlich*, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und getheilten Daseins versteht. Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung

der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Theil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch sie durchsetzen kann. Als höchstes Gut für die Genossen desselben besteht das übernatürliche und überweltliche Reich Gottes fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 76).

§ 9.

Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen und gestifteten Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der Liebe in keinem Falle jemals für die Beobachtung der Anderen vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar und Gegenstand des religiösen Glaubens[a]). Insbesondere deckt sich sein wirklicher Bestand nicht mit dem Bestande der Gemeinde, insofern sich dieselbe in sinnenfälligem Gottesdienst als die Kirche darstellt[b]).

a) Lc. 17, 20. 21; Hebr, 11, 1.

b) Der Name der Gemeinde (Ekklesia, hebr. kahal) ist wegen dieser Uebereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch direct auf den sinnenfälligen Gottesdienst (Opfer, Gebet) bezogen (§ 81). Aber diese Religionsgemeinde hat sich zugleich zum Reiche Gottes zu vereinigen durch die gegenseitige Uebung der Liebe. Aus der verschiedenen Art dieser Thätigkeiten und dem Unterschiede der Bedingungen, unter denen sie zu Stande kommen, folgt, daß sie niemals in gleichem Umfange ausgeführt werden, so lange die Gemeinde in der Geschichte existirt. Deshalb ist es unrichtig, die beiden Beziehungen, in denen die Gemeinde ihre Bestimmung gleichzeitig auszuführen hat, einander so gleichzusetzen, daß man die entsprechenden Titel vertauscht. Denn was die Gemeinde zur Kirche macht, sind nicht die Leistungen, in denen sie sich zum Reiche Gottes vereinigt, und umgekehrt. Am meisten falsch ist es, sie wegen einer bestimmten rechtlichen Verfassung als das Reich Gottes zu bezeichnen, was die römisch-katholische Kirche seit Augustin für sich in Anspruch nimmt.

§ 10.

Die Gleichheit aller Menschen als solcher, ohne daß der Unterschied der Nation und des Standes an ihnen beachtet würde (§ 6, b), und die Aufgabe der allgemeinen Menschenliebe sind schon im Kreise des classischen Heidenthums erkannt worden. Hellenische Dichter setzen den Sklaven dem Freien gleich[a]). Stoische Philosophen bezeugen die Verwandtschaft aller Menschen und leiten aus dem Begriff der menschlichen Natur die Tugenden ab, welche zur Herstellung der umfassendsten menschlichen Gemeinschaft führen sollen[b]), ohne den Gedanken von Gott dabei mitwirken zu lassen. Nichts desto weniger ist es Thatsache, daß die Umwandlung der menschlichen Gesellschaft nach jenen Gesichtspunkten nicht vom Stoicismus sondern vom Christenthum ausgegangen ist. Dieses erklärt sich aus zwei Gründen. Erstens folgt aus dem Begriff der menschlichen Natur, je nachdem die ihn ausfüllende erfahrungsmäßige Anschauung beschaffen ist, ebenso leicht auch das Gegentheil von dem, was die Stoiker daraus ableiteten. Zweitens ist eine Erkenntniß allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Thätigkeit hervorzurufen und zu organisiren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer und zwar religiöser Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniß des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird. Demgemäß sind die dem Stoicismus und dem Christenthum etwa gemeinsamen Grundsätze nur auf dem Boden des letztern fruchtbar geworden, weil sie hier in den Verpflichtungsgrund der besondern religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maßstab[c]) für dieses Verhältniß ist aber der Gedanke des überweltlichen übernatürlichen Gottes. An ihn also und nicht an einen schwankenden Begriff von der Natur des Menschen wird die Praxis der Humanität um so gewisser geknüpft sein, als die in ihr bezweckte Verbindung der Menschen als Menschen das Gepräge der Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit an sich trägt (§ 8).

a) Menander: „Schlecht wird der Sklave, lernt er jedem Dienste sich — gehorsam fügen; gebt nur freies Wort dem Knecht, — so wird er sicher der Guten Bester." „In freiem Geiste diene und du dienest nicht." — Philemon: „Auch wer ein Sklav ist, Herrin, um nichts weniger — ist der ein Mensch doch immer, da er Mensch ja ist." „Wenn einer Sklav auch ist, er hat das gleiche

Fleisch; — denn niemals schuf als Sklaven einen die Natur, — es ist das Glück nur, das den Körper in Knechtschaft stieß."

b) Antiochus von Askalon bei Cicero de finibus bonorum et malorum V. 23, 65: In omni honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae: quae animi affectio, suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens, iustitia dicitur. Uebereinstimmend spricht sich Seneca aus. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmidt, die bürgerl. Gesellschaft in der altrömischen Welt S. 306.

c) Ueber den uns näher stehenden Maßstab dieses Verhältnisses vgl. § 19.

§ 11.

Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe[a]). Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Culturreligionen in irgend einem Maße feststeht, nämlich daß Gott geistige Person ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art[b]), daß er nicht mit Natur behaftet, daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidenthums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille[c]).

a) 1 Joh. 4, 8. 16.

b) 1 Sam. 2, 2; Jes. 45, 18. 21. 22; 2 Mose 20, 2. 3. Die alttestamentliche Vorstellung von den Göttern der Heiden ist demnach entweder die, daß sie Nichts oder Eiteles sind (3 Mose 19, 4; 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; 8, 19), oder, sofern ihnen Dasein zugestanden wird, daß sie untergeordnete geschaffene Organe der Weltleitung des einzigen Gottes sind (5 Mose 4, 19; 10, 17; Ps. 95, 3; 96, 4; 1 Kor. 8, 5. 6). — Als der Einzige ist der wirkliche Gott der Heilige (1 Sam. 2, 2), der auf dem Wege des natürlichen Erkennens unerreichbar, über alle sinnenfälligen Berührungen erhaben, unantastbar ist.

c) 1 Mose 1; Jes. 45, 12; Mt. 11, 25. Daß Gott als der durchaus freie Wille sich selbst bestimmt, und als der Schöpfer Alles bestimmt, was zusammen die Welt ist, wird zu der Vorstellung vereinigt, daß Gott der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). — Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Erfahrung und Beobachtung hinaus, also auch über die hieran gebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntniß. Wenn man also eine deutliche Vorstellung von Naturursachen und -wirkungen aus der Erfahrung bilden kann, so wird die Welterschaffung durch Gott nicht in Analogie mit den Naturursachen richtig gedacht, sondern nur in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf Zwecke gerichteten Willens.

§ 12.

Wie alle religiösen Welterklärungen (Kosmogonieen) so mündet nothwendig auch die biblische Vorstellung von der freien Erschaffung der Welt durch Gott in den Zweck der Menschen und in die Herstellung einer religiösen und sittlichen Gemeinschaft derselben mit Gott aus[a]). Dieser Gedanke wird im Christenthum näher dahin bestimmt, daß die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzwecke und mit dem durch Christus verbürgten Erfolge, daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und unter einander bestehe[b]). Mit der Abzweckung der Welt auf Gott selbst oder auf seine Ehre (§ 11, c) steht die Abzweckung derselben auf das Reich Gottes in vollem Einklang, sofern man Gott gerade unter dem Begriff der Liebe erkennt[c]).

a) Dieser Zielpunkt aller religiösen Kosmogonieen ist nur der verallgemeinerte Sinn jeder besondern religiösen Weltbetrachtung. Jedesmal wenn wir im religiösen Urtheil ein sinnenfälliges Ereigniß in der Welt von Gottes Fügung ableiten, denken wir an einen auf uns gerichteten Zweck desselben, der über das Ereigniß selbst hinausgreift. Einen Zusammenhang von Ursachen und deren Wirkung denken wir in der wissenschaftlichen Erkenntniß gewisser Naturgrößen auch in der Form eines Zweckes. Aber in dem Zweck eines organischen Wesens (Pflanze, Thier), den es für sich selbst hat, denken wir mit keinem wissenschaftlichen Rechte eine nothwendige Zweckbestimmung desselben für den Menschen. Die

wissenschaftliche Naturerkenntniß also bestimmt alle Gegenstände als gesetzliche Wirkungen von Ursachen, und die organischen Wesen zugleich nach ihrem Selbstzwecke; die religiöse Weltbetrachtung bestimmt alle Geschöpfe nach ihrer Zweckmäßigkeit für den Menschen (1 Mose 1, 26—31).

b) Der Satz ergiebt sich daraus, daß Christus der Herr über alle Dinge (Phil. 2, 9—11) und als der Zweck der Erschaffung der Welt (Kol. 1, 16) aufzufassen ist, daß er aber in dieser Beziehung nicht als vereinzelte Person, sondern so vorgestellt wird, wie er mit seiner zum Reiche Gottes bestimmten Gemeinde verbunden ist, welche deshalb an seiner Herrschaftsstellung über die Welt theilnimmt (1 Kor. 3, 21—23).

c) Die Liebe ist der *stetige* Wille, welcher eine andere geistige, also *gleichartige* Person zur Erreichung ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen *eigenen* Endzweck verfolgt. Diese Aneignung der Lebensaufgabe eines Andern bedeutet demnach nicht eine Verneinung, sondern eine verstärkende Bejahung unserer selbst. Was also Gott zum Zwecke der von ihm geliebten Gemeinde des Reiches Gottes wirkt, wirkt er zu seinem eigensten Zwecke, oder zu seiner Ehre, sofern dieser Zusammenhang von der Gemeinde des Reiches Gottes erkannt und anerkannt wird.

§ 13.

Als die Liebe wird Gott noch nicht begriffen, wenn man urtheilt, er schaffe die Welt dazu, daß die Menschen im Gebrauch der Naturdinge ihr natürliches und gesellschaftliches Dasein erhalten. Denn unter diesem Prädicat sind die Menschen nicht als gleichartig (§ 12, c) mit Gott vorgestellt. Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche nach deren höchster geistiger Bestimmung bemessen, oder nach dem Merkmale der vollständigen gegenseitigen Verbindung der Einzelnen durch das Handeln aus Liebe bestimmt ist. Diese Deutung der menschlichen Bestimmung ist nun thatsächlich und nothwendig an die Person Jesu Christi geknüpft (§ 19). Daß also Gott sich als die Liebe offenbart, weist auf den Zusammenhang hin, daß Gott durch Christus die Vereinigung der Menschheit zum Reiche Gottes bewirkt, und zwar als den Endzweck, der zu seiner eigenen Ehre gereicht. In diesem Gedanken nämlich ist

die Menschheit überweltlich (§ 8) bestimmt, also in Gleichartigkeit mit Gott gedacht. Hiernach ist der Sinn des zuerst für den Sohn Gottes giltigen Namens „Vater" zu verstehen, unter welchem auch die Genossen des Reiches Gottes berechtigt werden Gott anzurufen[a]).

a) Lc. 11, 2; Mt. 6, 9; Röm. 8, 15; Mt. 17, 26.

§ 14.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem Reiche Gottes als Endzweck der Welt bewährt sich in dem Satze, daß der Rathschluß Gottes zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes vor Erschaffung der Welt gefaßt ist[a]). Die Ewigkeit Gottes, auf welche dieser Satz hinweist, wird jedoch nicht schon darin ausgedrückt, daß sein Dasein über das Dasein der Welt hinausreicht ohne Anfang noch Ende, und daß Gott deshalb einen andern Maßstab der Zeit hat, als die Menschen[b]). Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, daß er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet[c]).

a) Eph. 1, 4—6. „Gott hat uns (die christliche Gemeinde) in Christus (als dem Herrn derselben) vor Grundlegung der Welt erwählt, um vor ihm heilig und vollkommen zu sein; indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus auf sich selbst hin, nach dem Rathschluß seines Willens, zur Anerkennung der Ehre seiner Gnade".

b) Ps. 90, 2. 4.

c) Ps. 102, 26—28.

§ 15.

Die religiöse Anerkennung der Allmacht und der Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird[a]), hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären[b]), sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deswegen gewiß ist, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb voll-

endet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgerecht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hilfe in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen[c]).

a) Ps. 24, 1. 2; 115, 3; 135, 6; 139, 7—12.

b) In dieser Weise werden jene Eigenschaften Gottes verwendet, wenn der theologische Satz gebildet wird, daß Gott als die oberste Ursache in allen Mittelursachen gegenwärtig sei. Der Satz besteht jedoch in einer unklaren Verquickung religiöser und wissenschaftlicher Betrachtung. Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Naturursachen gleich machte. Die religiöse Naturbetrachtung aber beschränkt sich nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen als solcher, sondern unterwirft deren Zweckbeziehung auf die Menschen dem Willen Gottes (§ 12, a), welcher den Naturursachen gar nicht gleichartig ist.

c) Ps. 139 (im ganzen Zusammenhange bis V. 23. 24); 33, 13—19; 104; Hiob 5, 8—27; 11, 7—20; 36; 37.

§ 16.

Aus dem Gedanken der Allmacht Gottes entspringt zunächst die Empfindung der Geringfügigkeit des Menschen. Indem jedoch derselbe Gedanke zugleich den Eindruck der durchgehenden Hilfsbereitschaft (Güte, Huld, Gnade, Erbarmen) Gottes begründet[a]), empfängt dieselbe in der besondern Offenbarung des alten und des neuen Bundes das eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit. Damit ist im A. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil bezeichnet, welche theils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt[b]), theils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll[c]). Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zwecke sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die Treue[d]). Deshalb ist auch im N. T. die Gerechtigkeit Gottes als der Maßstab der eigenthümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird[e]), kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.

a) Pſ. 145, 8. 9; 2 Moſe 34, 6; Pſ. 103, 8; Apgſch. 14, 15—17; Jak. 5, 11; Röm. 2, 4; 2 Kor. 1, 3.

b) Pſ. 35, 23—28; 31, 2. 8; 48, 10—12; 65, 6; 143, 11. 12; 51, 16.

c) Jeſ. 45, 21; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1.

d) Hoſ. 2, 18—21; Sacharja 8, 8; Pſ. 143, 1.

e) 1 Joh. 1, 9 (Pſ. 51, 16); Röm. 3, 25. 26; Joh. 17, 25. 26; Hebr. 6, 10 (1 Kor. 1, 8. 9; 1 Theſſ. 5, 23. 24).

§ 17.

Die religiöſe Betrachtung der Welt iſt darauf geſtellt, daß alle Naturereigniſſe zur Verfügung Gottes ſtehen, wenn er den Menſchen helfen will (§ 15). Demgemäß gelten als Wunder ſolche auffallende Naturerſcheinungen, mit welchen die Erfahrung beſonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden iſt[a]), welche alſo als beſondere Zeichen[b]) ſeiner Gnadenbereitſchaft für die Gläubigen zu betrachten ſind. Deshalb ſteht die Vorſtellung von Wundern in nothwendiger Wechſelbeziehung zu dem beſondern Glauben an Gottes Vorſehung, und iſt außerhalb dieſer Beziehung gar nicht möglich[c]).

a) Pſ. 105; 107; 71, 16—21; 86, 8—17; 89, 6—15; 98, 1—3; 145, 3—7; Hiob 5, 8—11.

b) Wunder und Zeichen Pſ. 135, 8. 9, 2 Moſ. 3, 12; 13, 9.

c) Mc. 5, 34; 10, 52; 6, 5. 6. — Man begeht eine vollſtändige Verſchiebung der religiöſen Vorſtellung vom Wunder, wenn man ſie von vornherein an der wiſſenſchaftlichen Annahme von dem geſetzlichen Zuſammenhang aller Naturvorgänge mißt. Da dieſe Annahme außerhalb des Geſichtskreiſes der Männer des A. und N. Teſtaments liegt, ſo bedeutet das Wunder für ſie niemals weder einen widernatürlichen Vorgang, noch eine Durchbrechung der Naturgeſetze durch göttliche Willkür. Deshalb iſt der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinne der gnädigen Vorſehung Gottes durchaus vereinbar mit der Wahrſcheinlichkeit des naturgeſetzlichen Zuſammenhanges der ganzen Welt. Wenn jedoch gewiſſe Erzählungen von Wundern in den bibliſchen Büchern gegen dieſe Regel zu verſtoßen ſcheinen, ſo iſt es weder eine wiſſenſchaftliche Aufgabe, dieſen Schein zu löſen oder ihn als Thatſache feſtzuſtellen, noch iſt es eine religiöſe Aufgabe, jene erzählten Ereigniſſe als göttliche Wirkungen gegen die Naturgeſetze anzuerkennen. Man

soll auch nicht seinen religiösen Glauben an Gott und Christus aus einem vorausgehenden Urtheil der Art schöpfen (Joh. 4, 48; Mc. 5, 11. 12; 1 Kor. 1, 22), zumal da jede Wundererfahrung schon den Glauben voraussetzt. Aus dem religiösen Glauben aber wird jeder an sich selbst Wunder erleben, und im Vergleich damit ist nichts weniger nothwendig als daß man über die Wunder grübele, welche Andere erfahren haben.

§ 18.

Die Weltregierung, d. h. die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der Welt übt Gott durch die Vergeltung aus. Dieser Rechtsbegriff findet, wie in allen religiösen Weltanschauungen, so auch im Christenthum Anwendung, weil mehrere seiner Merkmale den Beziehungen entsprechen, welche in jeder religiösen Weltbetrachtung festgestellt werden. Denn im Recht wie in der Religion handelt es sich um die Regelung der *Stellung zur Welt*, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werthe einnehmen sollen, ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates, resp. Gottes) verliehen oder anerkannt wird. Deshalb ist die Vorstellung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auch im Christenthum gebräuchlich[a]). Die Analogie waltet auch darin ob, daß wie die Uebung des Strafrechtes im Staat nur ein Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt ist, auch die göttlichen Strafen, welche die gottlosen und beharrlich widersetzlichen Menschen treffen, immer dem Zweck untergeordnet werden, das Heil der Frommen zu vollenden und ihr Recht in der Welt durchzusetzen. Niemals aber sind diese Fügungen Gottes in seiner Absicht gleichgestellt. Andererseits ist mit dieser göttlichen Rechtsordnung *erstens* kein Zugeständniß von Rechten der Menschen gegen Gott verbunden[b]), *zweitens* wird keine Aequivalenz zwischen Lohn und Würdigkeit, Strafe und Unwürdigkeit[c]), *drittens* keine unmittelbare Congruenz zwischen Uebel und Schuld, Gütern und Güte der Menschen in den einzelnen Fällen der Erfahrung zugestanden, wie sie von Gottes Macht erwartet werden könnte; sondern dieselbe wird erst der Zukunft resp. dem göttlichen Endgericht und dem jenseitigen Leben anheimgestellt[d]). Deshalb wird insbesondere der der vorchristlichen Urtheilsweise geläufige Schluß von hervorragendem Unglück auf hervorragende Schuld abge-

wiesen[e]), und die Wahrscheinlichkeit vorbehalten, daß gerade mit religiöser und sittlicher Würdigkeit ein hohes Maß von weltlichem Uebel zusammentrifft[f]). Endlich aber wird eine Betrachtungsweise eröffnet, welche an die Stelle des im menschlichen Rechte gesetzten mechanischen Verhältnisses zwischen Lohn (Strafe) und Würdigkeit (Unwürdigkeit) ein organisches Verhältniß von Grund und Folge setzt[g]). Die Geltung dieser Regel in allen Fällen kann freilich erst am Ende vollständig durchschaut werden. Im Laufe der Geschichte sind die deutlichen Proben dieser Regel von einem undurchsichtigen Gewebe gerade entgegengesetzter Fälle umgeben. Der christliche Glaube aber läßt sich durch die scheinbar ziellosen Verwickelungen der Gegenwart, und durch die Leiden der Gerechten unter der Schuld der Ungerechten an der folgerichtigen Leitung der Welt durch Gott nicht irre machen[h]), weil die regelmäßige Erfahrung des genauen und unmittelbaren Zusammentreffens von Glück und Würdigkeit die Freiheit und Würde der sittlichen Gesinnung gefährden würde.

a) Mt. 5, 12; 6, 1. 2; 1 Kor. 3, 8; 2 Thess. 1, 8. 9; Hebr. 10, 29.

b) Hiob 41, 3; Röm. 11, 35. — Ueberhaupt bewegt sich die in den biblischen Urkunden entworfene Anschauung vom menschlichen Leben in dem Rahmen, welchen die Bundesgnade Gottes festgestellt hat. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes für die an den gerechten Menschen zu übende Vergeltung angerufen wird (Ps. 7, 9—11; 17, 3; 58, 12; 139, 23; 2 Thess. 1, 5—7), so ist dadurch blos scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältniß bezeichnet. Denn die Gerechtigkeit Gottes bedeutet auch in diesen Fällen nur die folgerechte Vollendung des Heiles der Frommen (§ 16), welche sich jedoch als Vergeltung darstellt, da sie sich nach einem Bestande von Unschuld und Gerechtigkeit richtet, der in den Menschen vorgefunden wird. Eigentlich ist die Vergeltung für die Frommen Wirkung der Gnade Gottes (Ps. 62, 13), die für die Bösen ist deren Ausschluß von der (Gnaden-) Gerechtigkeit (69, 25—29). Lohn und Strafe sind nicht als Anwendungen der Gerechtigkeit Gottes coordinirt, sondern nur als erscheinende Acte seiner Gerichtsübung, d. h. Weltregierung (94, 1. 2; 58, 11. 12).

c) 2 Mos. 34, 7; Mc. 4, 12; Mc. 10, 29. 30. — Die göttliche Strafe in der dem A. T. geläufigen Darstellung als Zorn Gottes entbehrt des Merkmals der Aequivalenz schon deshalb, weil die Form des Affectes die genaue rechtliche Abwägung des Strafmaßes ausschließt.

d) Die Dichter im A. T. sehen sich durchgehend in ihrer natürlichen Erwartung getäuscht, daß es den Gerechten gut, den Gottlosen übel ergehen müsse. Sie müssen sich begnügen, die Auflösung des umgekehrten Thatbestandes für die Zukunft von Gott zu erbitten. Deshalb wird die Herstellung der richtigen Ordnung auf die Erwartung des zukünftigen Gerichtes Gottes fixirt, sowohl im A. wie im N. T.

e) Diesen Schluß zieht im Buche Hiob Eliphas (4, 7; 22, 4—11); dagegen Hiobs Versicherung seiner Gerechtigkeit (6, 28—30; 23, 10—12). Gegen jene Combination vgl. Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5.

f) Mt. 5, 11; Mc. 8, 34. 35; Phil. 1, 28. Vgl. § 32.

g) Das Schema der Vergeltung im Endgericht (Röm. 2, 6—12; 2 Kor. 5, 10; 2 Thess. 1, 6. 7; Eph. 6, 8) wird überschritten durch die Analogie von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8). Der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen ist nur die entsprechende gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Im Vergleich damit kommen die zeitlich vorübergehenden umgekehrten Erfahrungen nicht in Betracht.

h) Röm. 11, 33—36. — Aus § 13 folgt das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltregierung, welches überall im A. wie N. T. festgestellt ist, daß alle Bestrafung oder Vernichtung der Bösen durch Gott als Mittel zur Durchsetzung des Heiles der Gerechten dient, nicht aber als ein diesem Zwecke coordinirtes Mittel seiner Ehre oder Gerechtigkeit, wie es in Luther's und Calvin's Prädestinationslehre dargestellt wird.

§ 19.

Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen konnte als praktischer Grundsatz nur wirksam werden, indem sie aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen Gemeinde erzeugt worden ist (§ 10). Da ferner jene Aufgabe über alle natürlich bedingten sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der christlichen Gemeinde ihren nothwendigen Maßstab an dem in §§ 11—18 entwickelten Gedanken des übernatürlichen Gottes. Nun ist aber auch die besondere Thatsache der Gemeinde, welche sich zu der Verwirklichung jener allgemeinen Aufgabe als des Reiches Gottes bestimmt, nicht naturgemäß ge-

geben, sondern dieselbe ist in ihrer Art immer nur als die positive Stiftung Christi begreiflich (§ 13). Deshalb ist es zum Verständniß des Daseins dieser Gemeinde und für unsere richtige Theilnahme an derselben nothwendig, das bleibende Verhältniß anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet [a]).

a) In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Zoroaster, Mose), gleichgültig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den universellen Religionen (Buddhismus, Christenthum, Islam) das Bekenntniß zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Muhamed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der andern Religion.

§ 20.

Der geschichtliche Zusammenhang des Christenthums mit der Religion des A. T. (§ 7) bringt es mit sich, daß Jesus im Allgemeinen sich darstellt als von Gott gesendeten Propheten, der in den Rathschluß Gottes über die Welt und die Menschen eingeweiht ist [a]). Er stellt sich jedoch über alle vorangegangenen Propheten des A. T., indem er sich als den Sohn Gottes und als den verheißenen König aus David's Geschlecht (Christus, der Gesalbte) zu erkennen giebt [b]), welcher das Reich Gottes nicht erst vorzubereiten hat, sondern welcher das Werk Gottes treibt [c]), d. h. selbst unmittelbar die Gottesherrschaft über die neue Gemeinde von Söhnen Gottes ausübt und für die Zukunft begründet (§ 5, b). Indessen wird durch den Anspruch auf die Würde des Christus der prophetische Beruf Jesu nicht aufgehoben, sondern nur modificirt, da er sein Herrenrecht nur durch die moralisch wirkende Rede und die dienstfertige Handlungsweise, nicht aber durch einen Zwang rechtsgiltigen Urtheils wirksam macht [d]).

a) Mc. 6, 4; 9, 37; Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 44. Es fällt ebenfalls unter den Begriff des Propheten (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8), daß Jesus redet, was er von Gott gehört (Joh. 8, 26. 40; 15, 15) und gesehen hat (Joh. 6, 46; 8, 38).

b) Mc. 12, 1—9; 8, 29; 14, 61. 62; Joh. 4, 25. 26.

c) Joh. 4, 34; 17, 4.
d) Joh. 18, 36; Mc. 10, 42—45.

§ 21.

In der sittlichen Welt ist jede persönliche Auctorität durch die Art des Berufes und durch die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und der treuen Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu Christi für seine Gemeinde erstens darauf, daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war [a]), daß er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat [b]), und daß er insbesondere die Uebel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebenso viele Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren [c]), in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat [d]).

a) Die Befähigung Jesu ist in seiner Behauptung der gegenseitigen Erkenntniß zwischen ihm selbst und Gott als seinem Vater ausgedrückt (Mt. 11, 27; Joh. 10, 15; vgl. Lc. 2, 49). Er kennt nicht Gott als seinen Vater, ohne sich selbst bewußt zu sein, daß gerade er von Gott zu der Gründung des Gottesreiches in einer neuen Religionsgemeinde berufen sei. Diese Ueberzeugung bürgt auch für alle anderen Seiten seiner geistigen Ausstattung zu diesem Berufe, weil alle Züge seines Lebens von der vollkommenen Gesundheit seines Geistes zeugen und jede Spur von Schwärmerei und Selbsttäuschung bei ihm fehlt.

b) Die Sündlosigkeit Jesu (Joh. 8, 46; — 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15) ist nur der negative Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise im Beruf (Gehorsam Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), oder für die positive Gerechtigkeit, durch die Jesus allen anderen Menschen sich gegenüberstellt (1 Petr. 3, 18).

c) Hebr. 2 18; 4, 15; Mc. 14, 33—36; 1, 13.

d) Der Grundsatz Mt. 11, 28—30. Die beiden griechischen Wörter *πραΰς καὶ ταπεινός* weisen auf den Gebrauch eines hebräischen oder aramäischen Wortes (anav) zurück, welches die Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmal ihres Leidens unter der Verfolgung

der Gottlosen bezeichnet (Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 25, 9; 37, 11; 69, 32); der Zusatz τῇ καρδίᾳ drückt aus, daß Jesus in seiner Gerechtigkeit bereit ist, alle unverschuldeten Leiden zu ertragen, welche aus den Gegenwirkungen gegen seine Berufsthätigkeit für ihn folgen. Hierdurch aber unterscheidet er sich der Art nach von den Frommen im A. T., welche stets von ihren nicht verschuldeten Leiden befreit zu werden streben.

§ 22.

Zweitens ist die Berufsaufgabe Jesu Christi oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, gerade der ihm bekannte Endzweck Gottes in der Welt [a]). Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet [b]), bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu [c]). Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes, so daß auch die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes nur durch ihn vermittelt ist (§ 13). Wenn man deshalb diese in ihrem eigenthümlichen Beruf thätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werthe schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue [d]). Dabei ist vorbehalten, daß diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, daß dessen Glieder gegenseitig die Liebe üben [e]); indessen ist diese Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich.

a) Joh. 4, 34.
b) Joh. 10, 28—30. 38; 14, 10; 17, 21—23.
c) Joh. 15, 9. 10; 17, 24. 26; 10, 17; 12, 49. 50.
d) Joh. 1, 14; 2 Mose 34. 6. 7. Vgl. § 16.
e) 1 Joh. 2, 5; 4, 12. 16.

§ 23.

In jeder Religion wird nicht blos eine Art der Gemeinschaft mit Gott (oder mit Göttern) erstrebt und erreicht, sondern zugleich auch eine Stellung des Menschen zur Welt, deren Art in Uebereinstimmung mit dem die bestimmte Religion leitenden Gedanken von Gott steht. Der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen (§ 8) Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck für die Welt ist, entspricht drittens der Vorzug Jesu Christi, daß ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist [a]). Die Bedeutung dieses Attributes wird nicht sicher gestellt, wenn man annimmt, daß Jesus in seinem offenbaren geschichtlichen Leben dasselbe nicht ausgeübt, sondern es habe ruhen lassen. Er hat es auch nicht blos indirect darin ausgeübt, daß er durch sein Handeln und Reden und durch seine Geduld im Leiden das Reich Gottes in seiner Gemeinde angebahnt hat, in deren weltgeschichtlichem Fortschritte seine Weltherrschaft erst zu Stande käme. Vielmehr hat er dieselbe direct geübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigenthümlichen Maßstabe der Religion [b]), sondern auch gerade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden [c]). Denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewißheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines Lebens zu sichern [d]). Demgemäß ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werthe seiner Person durchaus entsprechende, folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgiltig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen.

a) Mt. 11, 27.

b) Mt. 17, 24—27; 8, 11. 12; Mc. 12, 9.

c) Mt. 11, 28—30. Vgl. § 21, d.

d) Joh. 17, 1. 4. 5; 16, 16. 33. Demgemäß ist die Beurtheilung der Lebensführung Jesu durch Paulus (Phil. 2, 6—8) nicht vollständig. Der Weg des Gehorsams bis zum Tode ist für Jesus nur scheinbar eine Erniedrigung unter seine Würde, aber in Wahr-

heit die Form seiner selbstthätigen Erhebung über die Welt und über die in derselben gewöhnlichen Maßstäbe (Mc. 10, 42—45). Man wird nämlich durch die Erniedrigung im Dienen nur darum groß, weil man in dem gemeinnützigen Gehorsam (Phil. 2, 1—5) schon groß ist.

§ 24.

In der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufsthätigkeit Christi sind dieselben Acte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt [a]). Diese in der vollständigen Schätzung Jesu nothwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die christliche Gemeinde von jeher die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Thätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigenthümliche Prädicate Gottes und als die eigenthümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden. Sind aber die Gnade und Treue, und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes, so wird eben die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädicate seiner Gottheit sicher gestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben [b]).

a) Im Sprachgebrauche der Apostel steht der alttestamentliche Gottesname „Herr" nur in Beziehung auf den auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11). Indessen ist diese Vorstellung nur unter der Bedingung verständlich, daß das Attribut auch als wesentlicher Charakterzug in dem geschichtlichen Leben Christi erkennbar ist (§ 23). Einen andern Spielraum aber hat diese Herrschaft Christi über die Welt nicht, als welcher durch die Kraft des Willens behauptet wird, der sich auf den überweltlichen Liebeszweck Gottes richtet. Zur Weltschöpfung setzen die Apostel Christus auch nur in die Beziehung, daß weil er den Zweck der Welt, das Reich Gottes und die Ehre Gottes, in sich typisch umfaßt, er in dem göttlichen Schöpferwillen den Mittelgrund zur Erschaffung der Welt

bildet (Kol. 1, 15. 16; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 1—3). Diese Combination aber führt auf den Boden der eigentlichen Theologie hinüber, und hat keine directe und praktische Bedeutung für den religiösen Glauben an Jesus Christus.

b) Melanchthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. 366) Scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est, iubet nos, ut Christum invocemus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis.

§ 25.

Die in § 20—24 vorgetragene Beurtheilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines thätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen. Jener geschichtliche und dieser religiöse Maßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken [a]), so gewiß die Absicht Christi der Gründung der Gemeinde gilt, von welcher er als der Sohn Gottes in religiösem Glauben anerkannt sein wollte. Ist nun diese Absicht in irgend einem Maße geschichtlich verwirklicht, so ergiebt sich, daß die vollkommene geschichtsgemäße Schätzung Christi nur seiner religiösen Gemeinde möglich ist, und daß diese Schätzung in dem Maße religiös richtig sein wird, als seine Gemeinde ihrer geschichtlich unzweifelhaften Aufgabe treu bleibt. Demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt [b]) und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt [c]). Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, welches von seiner Gemeinde anerkannt wird [d]), als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist [e]).

a) Man erreicht eine völlige Verschiebung der Aufgabe und bringt es nur zur Zerrüttung des beabsichtigten Verständnisses, wenn man den Grundsatz befolgt, daß die geschichtliche Erkenntniß Christi erst in dem Maße möglich sei, als man sich der religiösen Pietät gegen ihn entledigt.

b) Dazu gehört, daß sein Tod nicht als die berechtigte Strafe

der Blasphemie, wie ihn seine Gegner beabsichtigten, auch nicht als die Folge eines schwärmerischen Wagnisses, sondern als der Abschluß seiner Berufsaufgabe beurtheilt wird, auf welchen er mit pflichtmäßigem Entschlusse einging, weil er darin die ihm geltende Fügung Gottes erkannte. Diese von den Aposteln ausgesprochene Deutung des Todes Christi bezeichnet also das richtige und vollständige Verständniß des in ihm abgeschlossenen Lebensgehorsams Christi (§ 41, c).

c) Gal. 2, 20; 3, 27; Röm. 6, 5. 11; 8, 2. 10; 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12.

d) Röm. 10, 9; 1 Kor. 15, 3—20; 1 Petr. 1, 3; 3, 21. 22; Hebr. 13, 20. 21.

e) Mc. 14, 62; Joh. 10, 17. 18; 17, 4. 5.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 26.

Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung von Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Nach derselben beurtheilt jeder sich selbst insofern, als er in Wechselwirkung mit der Welt steht, nämlich mit demjenigen Gefüge menschlicher Geselligkeit, welches in allen denkbaren Abstufungen im Widerspruch mit dem im Christenthum erkannten Guten begriffen ist [a]).

a) Es ist unmöglich, die dem Christenthum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntniß dessen zu gewinnen, was im Sinne des Christenthums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumuthung, daß man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfange erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christenthum verheißen wird.

§ 27.

Die Aufgabe des Reiches Gottes ist für die Glieder der christlichen Gemeinde gestellt, indem deren Befähigung zum Guten

im Ganzen gemäß der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren eigenthümlicher Wirkung auf sie vorauszusetzen ist. (§ 22, e). Jetzt aber kommt in Betracht, daß das Reich Gottes, sofern die christliche Gemeinde an seiner Verwirklichung thätig ist (§ 5, c), im Werden begriffen, und daß es deshalb auf allen Punkten mit den Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist, welches überall aus dem blos natürlichen Triebe des menschlichen Willens entspringt. Indem also freilich jeder, der von christlichen Aeltern abstammt, in die Gemeinde Christi hinein geboren wird, so wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem sein natürlicher Wille als solcher nicht entgegenwirkt [a]). Sünde sind die bösen Willensäußerungen, aber auch die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen, nicht blos sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen, gegen das Sittengesetz Christi (§ 6 a) verstoßen und der Ehre Gottes (§ 12) zuwiderlaufen [b]), sondern auch sofern sie in abgestufter Weise Mangel an Ehrfurcht und Mangel an Vertrauen gegen Gott kund geben [c]).

a) Die Behauptung Augustin's von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammniß durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt. Paulus gewinnt durch schulmäßige Auslegung der Urkunde vom Sündenfall nichts mehr als die Ueberzeugung, daß das allgemeine Verhängniß des Todes über die Menschen die Folge der Sünde der ersten Menschen war, und daß deren Nachkommen gesündigt haben, indem jenes Verhängniß schon für sie galt (Röm. 5, 12—19). Weder Jesus noch irgend einer der Männer des Neuen Testaments deutet an oder setzt voraus, daß die Sünde schon durch die natürliche Erzeugung allgemein sei; die Aussprüche im Alten Testament aber, welche sich dieser Annahme nähern (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4; 15, 14), sind an sich nicht lehrhafter Art, und nicht geeignet, die christliche Vorstellungsweise zu regeln.

b) 1 Mos. 8, 21; Mt. 5, 28; Gal. 5, 16—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Tit. 3, 3. — 1 Thess. 4, 3—8; Lc. 15, 21; 1 Kor. 6, 18—20; 8, 12. — 1 Joh. 3, 4.

c) Conf. Aug. I. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

§ 28.

Nur die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Sündigens ist darin begründet, daß der menschliche Wille, der sich nach dem erkannten Guten bestimmen soll, eine immer werdende Größe ist, mit dessen Wirksamkeit auch nicht von Anfang an die vollständige Erkenntniß des Guten verbunden ist. Eine allgemeine Nothwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus einer Zweckmäßigkeit für die sittliche Ausbildung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden [a]). Die Thatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmäßig dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. Daher kommt es, daß sich ein Maß von Selbstsucht in Jedem bildet, schon bevor die Klarheit des allgemeinen Selbstbewußtseins in ihm hervortritt.

a) Deshalb ist die Sündlosigkeit Jesu (§ 21, b) nicht im Widerspruch mit seiner menschlichen Art.

§ 29.

Sünde sind insbesondere die Handlungen oder sonstigen Willensäußerungen, welche als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, Verbrechen in Widerstreit mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten. Denn zugleich richten sie sich gegen die höchste Regel des Guten. Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind Sünde, welche an sich berechtigte Zwecke engern Umfanges (§ 57, b) in der Art verfolgen, daß dadurch ein Widerstreit gegen die je höheren gemeinschaftlichen Zwecke entsteht. Hingegen constatirt man Abstufungen der Sünde in der Vergleichung zwischen einer einzelnen Handlung und dem Hange oder der Gewohnheit zu sündigen, zwischen der fahrlässigen und der vorsätzlichen sündigen Handlung, zwischen dem unreifen in der Entwicklung befindlichen und dem in seiner Art fertigen Charakter, zwischen der vorsichtigen Selbstsucht, der ungezügelten Leidenschaft, dem Laster, dem Hochmuth, der Bosheit. Obgleich diese Formen in dem Begriff des Widerspruchs gegen das Gute zusammentreffen, so bezieht sich ihre Abstufung auf das Maß

ihrer Gemeinschädlichkeit und der bei ihnen noch vorhandenen Fähigkeit zur Besserung und Bekehrung [a]).

a) Diese Abstufung ist angedeutet 1 Joh. 5, 16. 17. Sie kommt ferner zur Geltung, wenn Jesus die Sünde oder die Welt bald als Object der Erlösung (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) bald als unrettbar bezeichnet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). In demselben Sinne wird im Anschluß an 4 Mos. 15, 27—31 unterschieden zwischen den Sünden, welche aus Unwissenheit oder Irrthum entspringen und deshalb Vergebung erfahren (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 17—19; Apgesch. 17, 30; 1 Tim. 1, 13; Jak. 5, 19. 20) und denjenigen, welche freiwillig oder mit endgiltigem Entschluß gethan sind und die Vernichtung nach sich ziehen (Kol. 3, 5. 6; Eph. 5, 5. 6; Apok. 21, 8).

§ 30.

Das Zusammenwirken der Vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Unsitten und sogar in bösen Institutionen. So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung [a]) für diejenigen zu Stande, welche auf der unreifen Stufe der Charakterentwicklung dem bösen Beispiel um so mehr ausgesetzt sind, als sie das Gewebe der Beweggründe zum Bösen nicht durchschauen. Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-) Welt [b]) ihren Zuwachs in jeder neuen Generation. Als dieses Gegentheil des Reiches Gottes lastet die gemeinsame Sünde auf Allen als eine Macht [c]), welche die Freiheit der Einzelnen zum Guten mindestens beschränkt [d]). Die Beschränkung der Freiheit zum Guten durch die eigene Sünde und durch die Verflechtung mit der allgemeinen Lage der Welt ist jedoch streng genommen die Unfreiheit zum Guten. Diese aber bildet, abgesehen von dem Reiche Gottes, den gemeinsamen Zustand aller Menschen, weil auch das partiale Gute in seiner Art nur sicher gestellt ist durch den Bestand des Ganzen.

a) Jak. 1, 14. 15; Mc. 9, 43—47 bezeichnen die individuellen Triebe und deren körperliche Organe als Ursachen der Versuchung zur Sünde, sofern die Triebe auf Güter in der Welt sich richten und die Organe den Reiz derselben vermitteln. Daneben giebt die Macht der gesellschaftlichen Gewohnheiten und die Auctorität sowie das Beispiel der Anderen den verführerischen Anlaß zur Sünde (Mc. 4, 17;

9, 42; 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; Apok. 2, 14). Aber auch die Leidenslage der Guten, wenn sie nicht verstanden wird, wirkt in gleicher Weise (Mc. 14, 27. 29; 1 Kor. 1, 23; 1 Petr. 2, 8).

b) Jak. 4, 4; 1 Joh. 2, 15—17. Der Ausdruck „Reich der Sünde" ist zwar nicht direct biblisch, ist jedoch durch die Vorstellung vom Teufel als dem Herrn der Welt angezeigt (1 Joh. 5, 18. 19; Joh. 12, 31; 16, 11). Natürlich ist dieser Zusammenhang der Sünde dem Reich Gottes insofern ungleich, als derselbe durch keinen positiven Zweck beherrscht ist.

c) Röm. 3, 9; 5, 20. 21; 6, 12—23.

d) Die absolute Unfreiheit zum Guten, welche die Reformatoren in der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das Neue Testament nicht bezeugt, und wird von Jenen selbst durch die Anerkennung der iustitia civilis als Leistung des Sünders eingeschränkt.

§ 31.

Zwar ergiebt sich der volle Umfang des Daseins und des Unwerthes der Sünde erst aus der Vergleichung derselben mit der Aufgabe des Reiches Gottes (§ 26); jedoch wird ihr Charakter als der Widerspruch gegen die Bestimmung der Menschen, gegen die Freiheit des Willens und gegen die Ordnungen Gottes schon auf allen vorhergehenden Stufen der sittlichen Entwicklung durch eine Selbstbeurtheilung festgestellt, welche als Act der Einzelnen entspringend überall auch zu einem Maße gemeinsamer Ueberzeugung gedeiht. Der Kern aller individuellen wie gemeinsamen Verurtheilung des Bösen ist das Schuldgefühl, als Ausdruck der in der Willensfreiheit eingeschlossenen Selbstverantwortung. Dasselbe ist ein Zeugniß einmal davon, daß auch die einzelne sündige Handlung als Handlung nicht überhaupt vergangen ist, sondern zur Störung oder Verkehrung der sittlichen Freiheit fortwirkt, ferner aber davon, daß das in der Freiheit nothwendige Bewußtsein der entgegengesetzten Bestimmung sich gegen das sündige Handeln und Begehren aufrecht erhält. Das Schuldgefühl entspringt als dieses unvermeidliche Urtheil der Rüge aus dem Gewissen [a]), auf dessen Vorhandensein bei Allen gerechnet wird, so lange man ihnen noch ein Maß von Willensfreiheit bei ihrer Sünde zutraut. Allerdings ist das Schuldgefühl als solches keine

Kraft, welche die Sünde ungeschehen macht, oder die Fortdauer und Zunahme des sündigen Hanges abschneidet. Vielmehr ist es in vielen Fällen der Anlaß zu trotziger Behauptung des Hanges und zu gesteigerter Auflehnung oder mindestens zur Scheu gegen die Auctorität Gottes. In noch schlimmeren Fällen wird sogar das Gewissen durch die Zunahme des sündigen Hanges geschwächt und das Schuldgefühl bei hohen Graden der Sünde so gut wie erstickt. Jedoch ist es mit der Achtung vor der Menschenwürde nicht verträglich, wenn man auch bei dem scheinbar Verstocktesten die völlige Abwesenheit dieser Erscheinung und damit die Unmöglichkeit der Reue constatiren wollte.

a) Die Erscheinung des Gewissens in dem unbeabsichtigten rügenden Urtheil über eine begangene Handlung ist als Bethätigung der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung zum Guten zu begreifen, kommt aber natürlich nur unter der Voraussetzung vor, daß man in der sittlichen Gemeinschaft erzogen wird. Das böse Gewissen ist die positive Erscheinung, das sogenannte gute Gewissen ist die Abwesenheit derselben. Im Neuen Testament wird jenes bezeugt Hebr. 10, 2. 22; dieses Apgesch. 23, 1; 2 Kor. 1, 12; Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; beide neben einander Röm. 2, 15. Daß das gute Gewissen nur einen relativen Werth für die Feststellung des Werthes der richtigen Handlungsweise hat, ist 1 Kor. 4, 3. 4 ausgesprochen. Ueber die Vorstellung des positiven gesetzgebenden Gewissens vgl. § 66, a.

§ 32.

Unter Uebeln versteht man Naturereignisse, welche theils aus dem Naturverlauf, theils aus der Wirkung von Menschen hervorgehend den Gebrauch unserer Freiheit zu unseren Zwecken hemmen. Ein Theil der Uebel ist direct oder indirect durch das sündige Handeln bewirkt. Allein die Ansicht der vorchristlichen Menschen, daß hervorragende gemeinschaftliche Uebel als göttliche Strafen den Schluß auf hervorragende Vergehen gegen die Götter nöthig machen, und der entsprechende Grundsatz, daß alle Uebel ohne Ausnahme nur Folgen der eigenen Sünde und Strafen Gottes seien, sind theils nicht im Einklang mit der Erfahrung, theils im Widerspruch mit der von Christus vorgeschriebenen Weltbeurtheilung [a]). Denn überhaupt richtet sich die Vorstellung vom Uebel bei verschiedenen Menschen nach der Abstufung ihrer Willensstärke oder ihrer Gewohnheit, ist also subjectiv bedingt. Andererseits lehrt

das Christenthum die Nothwendigkeit erkennen, daß man gerade durch die Glaubenstreue Leiden auf sich zieht, welche aus seiner Collision mit den vorhandenen geschichtlichen Mächten entspringen (§ 18, f). Die christliche Weltansicht unterscheidet sich demgemäß von der heidnischen und jüdischen Urtheilsweise durch das Zartgefühl, welches uns davon zurückhält, einem Menschen seine besonderen Leiden als göttliche Verdammungsstrafen anzurechnen[b]). Hiernach endlich ergiebt sich, daß der Christ den Tod, auch wenn derselbe als allgemeines Verhängniß über die erste menschliche Sünde eingetreten ist[c]), weder als die Strafe seiner persönlichen Sünde, noch überhaupt als das specifische Hinderniß seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit, also nicht als das höchste Uebel achtet[d]).

a) Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5. Vgl. § 18, e.

b) Dieses Zartgefühl hat z. B. Luther nicht geübt, als er den tragischen Lebensausgang Zwingli's für ein Strafgericht Gottes wegen seiner Ketzereien erklärte (Briefe IV. S. 332. 352).

c) Röm. 5, 12.

d) Röm. 14, 7. 8; Phil. 1, 21—24. Röm. 8, 35—39.

§ 33.

Als göttliche Strafen der Sünde kann, genau genommen, nur jeder selbst die ihn treffenden Uebel feststellen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Dieses gilt sowohl in dem Falle, daß man durch die Erlösung zum Vertrauen gegen Gott gelangt ist (§ 51), als auch in dem Falle des Trotzes gegen Gott. Schlimmer freilich ist der Zustand eines Sünders, der die verschuldeten Uebel als Unrecht empfindet, oder gar keinen Gedanken an göttliche Weltordnung mit ihrer Erfahrung verbindet. So weit reicht die Analogie der Strafen Gottes und der von menschlicher Rechtsgewalt verhängten Strafen. In beiden Fällen ist die für unerlaubte Rechtserweiterung erfolgende Rechtsverminderung an erscheinenden Uebeln anschaulich. Allein die Strafe im religiösen Verhältniß zu Gott, abgesehen von äußeren Uebeln, ist die Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist der Bestand der ungelösten Schuld, mag sie stärker oder schwächer oder gar nicht mehr gefühlt werden, als die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammniß anzusehen, sofern damit der Man-

gel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von Gott ausdrückt (§ 27 c).

§ 34.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu dem Reiche Gottes berufen, als dem höchsten Gute für die Menschen und als ihrer höchsten gemeinschaftlichen Aufgabe (§ 5), weil dasselbe der Endzweck Gottes selbst ist (§ 13). Zugleich aber wird man durch die Erkenntniß dieser Bestimmung in dem Gefühl der Schuld und der Getrenntheit von Gott, welches aus unserer eigenen Sünde und unserer Verflechtung mit der allgemeinen entspringt, gesteigert. Indem deshalb das Christenthum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurtheilung zuzumuthen scheint, so hebt dasselbe diesen Contrast dadurch auf, daß es zugleich die Gewißheit der von Gott verliehenen Erlösung mit sich führt.

§ 35.

Die Erlösung hat im Christenthum einmal eine durchaus innerliche, dann aber eine allgemeine religiöse Bedeutung. Aus dem ersten Umstand folgt, daß darunter nicht wie im Alten Testament die Aufhebung der gesellschaftlichen Uebel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirthschaftlichen Wohlseins zu verstehen ist[a]). Der andere Umstand hat den Sinn, daß die Erlösung sich direct nicht auf die Beseitigung des die Einzelnen beherrschenden Zustandes der Sünde bezieht[b]). Denn dieser Zustand ist zwar Allen gemein, aber in jedem auch ein besonderer, kann also direct nur durch die besonderen Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, nachdem man die religiöse Erlösung an sich erfahren hat. Dieselbe bedeutet im Christenthum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Schuld der Sünde unter der Voraussetzung aufgehoben wird, daß mit dem Gefühl von ihr weder Gleichgiltigkeit noch Trotz gegen Gott verbunden ist[c]).

a) Die Befreiung des Volkes Israel aus dem Knechtsdienst des fremden ägyptischen Volkes zur Selbständigkeit des Gemeinwesens und zur Aufrichtung der eigenen wahren Religion (2 Mos. 15, 13; 20, 2) ist der Typus, nach welchem sich alle gleichartigen Erwartungen der Propheten bei der immer wiederkehrenden Unterwerfung

des Volkes unter fremde Mächte richten (Ps. 111, 9; Jes. 35, 10; 45, 17; 51, 11). Die Bekehrung oder die geistige Erneuerung des Volkes ist allerdings dabei mitgedacht (Jes. 10, 21; 32, 15—18; Hesek. 36, 24—30; Ps. 130, 8).

b) Dieses ist auch nicht der definitive Sinn solcher Aussprüche wie Röm. 11, 26. 27; 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; vielmehr rechnen dieselben auf die Verdeutlichung durch die folgende Gedankenreihe.

c) Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden (1 Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 16—18); die Erlösung gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung (Röm. 3, 24—26), diese wieder gleich Sündenvergebung (Röm. 4, 5—8). Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünden begehe; sondern den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehres zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Auctorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25).

§ 36.

Die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende (§ 38) Sündenvergebung oder Gerechtsprechung (Rechtfertigung) ist als göttliche Gnadenabsicht in einem freien Urtheil enthalten. Dieses lautet dahin, daß die Sünder mit Vorbehalt der Bedingungen, welche noch in Betracht kommen (§ 39—44), von Gott berechtigt werden in die Gemeinschaft mit ihm und in die Mitthätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hinderniß dafür bilden[a]). Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urtheils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urtheil Gottes hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben[b]) oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes (§ 16, e), um giltig und wirksam zu werden.

a) Es ist durchaus zweckwidrig, den katholischen und den evangelischen Begriff von der Rechtfertigung an einander zu messen, da dieselben in Beziehungen gestellt werden, welche zunächst gleichgiltig

gegen einander sind. Der katholische Begriff der Gerechtmachung durch Eingießung der Liebe in den Willen soll nämlich erklären, wie die Sünder befähigt werden gute Werke zu üben. Dieser Gedanke also hat einen andern Zweck als die oben ausgeführte evangelische Formel; an sich könnten beide zugleich wahr sein und neben einander gelten, ohne zusammenzustoßen. Indessen stellt die katholische Formel einen geistigen Vorgang mechanisch und materialistisch dar, und steht außer Verhältniß zu dem maßgebenden biblischen Begriff. Denn der von Paulus adoptirte Begriff des δικαοῦν (Röm. 3, 26. 30) folgt dem Sinne einer hebräischen Verbalform (hizdik), welche das Prädicat der Gerechtigkeit durch Urtheil des Richters gesetzt werden läßt (Röm. 4, 11).

b) Die durch Gottes Gnadenurtheil gesetzte Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) ist bedingt durch den Glauben (Röm. 1, 17; 3, 22. 26; 9, 30; Phil. 3, 9).

§ 37.

Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Gerechtsprechung (Rechtfertigung) fallen auch die specielleren Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältniß gegen Gott zusammen. Diese Bestimmungen fügen nur einiges Eigenthümliche hinzu. In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr blos als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf. Gemäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet[a]). In der Adoption (der Annahme als Kind) wird die Gnadenabsicht des Urtheils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott den Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt[b]). Praktische Anwendung aber finden diese Wirkungen der göttlichen Erlösung nur unter der Bedingung, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin thätig ist und den sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat[c]).

a) 2 Kor. 5, 18. 19; Röm. 5, 10; Kol. 1, 21.

b) Mt. 17, 26; 1 Joh. 3, 1; Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17. Luther's Katechismus, drittes Hauptstück: „Gott will uns damit

locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater".

c) Da das christliche Leben nur vollständig ist in den beiden Beziehungen der Gewißheit der Versöhnung (oder Gotteskindschaft) und dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so dienen diese beiden Reihen sich gegenseitig zur Probe ihrer Richtigkeit und Aechtheit oder bedingen sich gegenseitig. Dieses stellt sich in folgenden Regeln dar. 1. Gewißheit der Versöhnung ist unberechtigt, wenn das Handeln direct sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht befleckt ist. 2. Das durch zusammenhängende gute Absicht geleitete Handeln ist verfehlt, wenn die Gewißheit der Versöhnung durch vorherrschende Selbstgerechtigkeit befleckt ist. 3. Sofern das sittliche Handeln überhaupt und wegen der dasselbe durchkreuzenden Sünde als unvollständig beurtheilt werden muß, findet dieser Mangel seine Ausgleichung nicht blos durch die Gewißheit der Sündenvergebung von Gott, sondern zugleich durch den Vorsatz und die Ausführung der größern Anstrengung und der Besserung. Die entgegengesetzte weit verbreitete Annahme beruht auf dem Irrthum, als sei die Sündenvergebung in dem Christenthum ein Surrogat für die vorgeblich ursprüngliche Ordnung, daß man durch mechanische Vollständigkeit der Gesetzerfüllung die nothwendige Stellung zu Gott gewänne. Vgl. §. 38.

§ 38.

Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde, innerhalb welcher der Einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet[a]), für deren Eigenthümlichkeit ebenso nothwendig, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Es ist eine Rückbildung auf den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, beziehungsweise ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den Einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfniß oder als ein immer erst zu erringendes Gut angekündigt wird[b]).

a) Diese Bestimmung folgt daraus, daß Christus in der Einsetzung des Abendmahls (Mc. 14, 24) auf die Weissagung des Jeremia (31, 31—34) von dem neuen Bunde zurückweist, dessen Grundlage

die Vergebung der Sünden ist. Wie der Prophet diesen Bund nur der Gesammtheit des Volkes Israel als der bestehenden Gemeinde des wahren Gottes in Aussicht stellt, so denkt Christus folgerecht an die in den zwölf Jüngern bestehende Gemeinde, an welcher er den Bund der Sündenvergebung durch das Opfer seines Lebens zur Geltung bringt. — Vgl. Luther's kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, dritter Artikel: „— in welcher Christenheit Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt". Catech. major II. 40—42. Credo spiritus sancti opera me sanctificari. Qua autem re illud facit? Per christianorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet christianum parturit ac alit per verbum. Die Sätze decken sich mit Conf. Aug. I. 5: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit . . . . in iis qui audiunt evangelium, scilicet quod deus propter Christum iustificet hos qui credunt, se propter Christum in gratiam recipi. Denn, wie Tractatus de potestate et primatu papae 24 bezeugt: tribuit deus principaliter claves (d. h. das Wort Gottes, das Evangelium) ecclesiae et immediate.

b) Im katholischen System ist der Gedanke der Sündenvergebung nur in der Form der priesterlichen Absolution der Einzelnen innerhalb des Bußsacramentes deutlich zur Geltung gebracht. Das gleiche Verfahren wird nun auch in dem lutherischen Beichtinstitut aufrechterhalten, ohne daß in dessen liturgischer Ordnung der specifische Grundsatz der Reformation berücksichtigt wird, daß man in Folge der durch Christus vermittelten Erlösung zu der auf die Sündenvergebung gegründeten Gemeinde gehört, und demgemäß ein Bekenntniß begangener Sünden nicht in dem Sinne ablegt, um eine Vergebung derselben als etwas Neues zu empfangen, weil man den Gnadenstand verloren habe. Diese Beichtpraxis befördert vielmehr den verhängnißvollen Irrthum (§ 37 c), daß die kirchliche Sündenvergebung ein Surrogat für die mangelhafte Anstrengung zum Guten sei.

§ 39.

Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein feststehenden Begriff von Gott als nothwendig abzuleiten[a]), vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus

dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung (§ 38) an das eigenthümliche Wirken Christi geknüpft (§ 19).

a) Die Liebe Gottes, obgleich sie gelegentlich als der Grund der billigen Nachsicht Gottes mit der Schwäche der Menschen gedeutet worden ist, steht doch nicht als Datum einer sogenannten natürlichen Religion fest, welche es nicht giebt. Aber auch wenn es anders wäre, so bezeichnet die Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen eben nicht den Sinn der im Christenthum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen menschlichen Schwäche (§ 37, c) nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben, und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert.

§ 40.

Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht schon dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes (§ 20) eine allgemeine Verheißung jenes Inhaltes ausgesprochen hätte, was er eben nicht gethan hat[a]). Vielmehr knüpft er selbst im Voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen jenen Erfolg an die Thatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist[b]), welche gemäß der Gnade Gottes für die israelitische Gesammtgemeinde gebracht worden sind, theils um deren Einwilligung in den Bund mit Gott darzustellen, theils um in jährlicher Wiederholung zur Sündenvergebung zu dienen d. h. die Integrität des Bundes zu erhalten[c]).

a) Die Anweisung zur Bitte um die Sündenvergebung (Lc. 11, 4) und die Vorschrift der Versöhnlichkeit (Mc. 11, 25), gelten der Gemeinde, welche schon in den zwölf Jüngern besteht, und drücken den Gedanken aus, daß man in dieser Gemeinde sich nicht die Sündenvergebung aneignen kann, ohne zugleich durch die Versöhnlichkeit oder die Feindesliebe die Probe davon abzulegen, daß man in dem sittlichen Dienste des Reiches Gottes thätig ist (§ 37, c).

b) Mc. 14, 24 bezieht sich auf das Bundesopfer (2 Mos. 24, 3—8). Indem die Israeliten durch diesen Act in ihre Bestimmung als Eigen-

thum Gottes und Königreich von Priestern eintreten (2 Mos. 19, 5. 6), so vgl. Apgesch. 20, 28; Apok. 1, 5. 6; Tit. 2, 14. Auf das Vorbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers (3 Mos. 16) gehen zurück Röm. 3, 25. 26; Hebr. 9, 11—14; auf das Passahopfer, welches zur Erlösung aus Aegypten gehört, 1 Petr. 1, 18. 19. Indifferent gegen diese Artunterschiede Eph. 5, 2.

c) Jene im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer haben ebenso wie das Opfer bei der Bundschließung die Bedeutung, daß durch diese Leistungen die Bundesgemeinde ihrem Gott entgegenkommt, stützen sich also auf die Gewißheit seiner Bundesgnade. Dieses gilt auch für die Sündopfer, welche sich nur auf solche sündigen Vergehungen beziehen, die keinen Bundbruch hervorbringen (4 Mos. 15, 27—31).

§ 41.

Der Tod Christi hat den Werth des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angethan haben, sondern sofern er diesem Verhängniß als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigenthümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat[a]). Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe[b]). Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schließung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, welche seine gesammte Berufsthätigkeit ausfüllt[c]).

a) Joh. 10, 17. 18; 14, 31; 15, 13. 14; 17, 19; Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Eph. 5, 2; Hebr. 5, 8. 9. Vgl. § 25, b.

b) Die Combination im Hebräerbrief, besonders 2, 17; 4, 14—16; 6, 20. 9, 11. 24—26.

c) Es ist auffallend, daß die Briefe im N. T. so wenige Erinnerungen an das Leben Jesu darbieten. Deshalb scheint es so, als ob die Hervorhebung seines Todes als des Actes der Erlösung auf eine Deutung desselben rechne, welche von der Beurtheilung seines Lebens möglichst abstäche. Indessen ist es deutlich, daß die Apostel den der Fügung Gottes entsprechenden Tod Christi nur im Zusammenhang mit seinem Berufsgehorsam im Leben als Opfer verstehen. Diese höchste Probe des Gehorsams Christi gilt also als das Opfer

zur Erlösung, weil der Tod Christi als ein Compendium seines werthvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde (Mc. 10, 45) verstanden werden konnte.

§ 42.

Der Berufsgehorsam Christi kann als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung gedeutet werden, indem sein Guthandeln, Dulden und Wahrheitreden nicht blos aus dem Auftrage Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott abgeleitet wird. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speciellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten[a]). Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht blos für sich, sondern nothwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen[b]). Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise Alles geleistet, was die Aechtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten[c]).

a) Joh. 15, 10; 10, 17. 18. Vgl. § 22, c.

b) Joh. 17, 20—26.

c) Die Ansicht, daß Christus durch die stellvertretende Erduldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe die Gerechtigkeit oder den Zorn Gottes versöhnt und die Gnade Gottes frei gemacht habe, wird durch keine deutliche und directe Stelle im N. T. begründet. Sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung fest steht. Dieselbe hat den Sinn, daß das Recht das der Religion übergeordnete Verhältniß Gottes zu den Menschen sei. Dabei gilt zugleich die jeder Rechtsordnung zuwiderlaufende Annahme, daß dieselbe im Ganzen in gleicher Weise durch die Strafe der Uebertreter wie durch ihre rechtmäßige Erfüllung erhalten werde. Aber beides ist nicht zu coordiniren. Denn der Zweck des Rechts ist die allgemeine Wohlfahrt eines Volkes oder einer Gesellschaft von Menschen, und die Strafe ist immer nur

verständlich als untergeordnetes Mittel zu jenem Zweck (§ 18). Nun ist aber auch jedes Rechtsgesetz nur verbindlich, indem der Gesetzgeber als Wohlthäter, als Ordner der öffentlichen Wohlfahrt sich bewährt. Also ist die Güte eines solchen das Motiv für die Anerkennung seines Gesetzes durch die von ihm gestiftete Gesellschaft. Auf Gott angewendet läßt dieser Satz schließen, daß die Erfahrung von Gottes Güte oder Gnade jedem Gesetze vorausgeht, welches etwa gegenseitige Rechte Gottes und der Menschen ausdrückt. Das foedus operum also kann nicht als das Grundverhältniß zwischen beiden gelten; deshalb kann auch vernünftiger Weise dasselbe nicht dadurch in das foedus gratiae umgesetzt worden sein, daß Christus die Bedingungen jenes erfüllte, um es abzulösen.

§ 43.

Vergleicht man die Thatsache der bestehenden Gemeinde Christi, zu der wir selbst gehören, mit seiner auf ihre Gründung gerichteten Absicht und mit der priesterlichen Bedeutung seines Lebens und Duldens bis in den Tod, so erprobt sich die Deutung seines Todes, nämlich seiner Lebensvollendung unter dem Gesichtspunkt des Opfers an der Analogie mit den alttestamentlichen Vorbildern. Denn der allgemeine Sinn der symbolischen Handlungen, welche zur Aneignung der Opfergabe von Gott durch die amtlichen Priester geübt worden sind, wird von Petrus in Beziehung auf Christus richtig so ausgesprochen, daß die Gläubigen dadurch zu Gott geführt[a]), ihm mit dem Opfer nahe gebracht werden[b]). Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde Christi unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferact der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er als ihr absichtlicher Vertreter jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

a) 1 Petr. 3, 18; vgl. Eph. 2, 16. 18; Hebr. 7, 19; 10, 19—22. Derselbe Sinn liegt darin, daß die Gemeinde durch das Opfer Christi geheiligt wird (Joh. 17. 19; Hebr. 10, 14), denn heiligen und zum Eigenthum machen und nahe kommen lassen sind gleichbedeutend (4 Mos. 16, 5).

b) Die Symbolik aller gesetzlichen Thieropfer im A. T. hat folgenden Zusammenhang. Der amtliche Priester, welcher legitimirt ist, anstatt des Volks oder der einzelnen Israeliten deren Gaben Gott nahe zubringen (korban, das Nahegebrachte), führt diese Absicht aus, indem er das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist, an den Altar sprengt, auf welchem Gott mit dem Volke zusammenkommt (2 Mos. 20, 24), und das Thier (oder die bestimmten Theile desselben) in dem Feuer verbrennt, in welchem Gott gegenwärtig ist (3 Mos. 9, 24). Durch diese Handlungen, welche die Gabe an Gott überliefern, bedeckt der Priester das Volk (oder die Einzelnen) vor dem gegenwärtigen Gott. Dieses richtet sich nach der Voraussetzung, daß kein lebendiges Geschöpf unberufen in die Nähe Gottes kommen darf, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schutzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes ideell in die Nähe Gottes gestellt werden. Bei den Sündopfern ist kein Ritus vorgeschrieben, der eine Abweichung ihres Sinnes von dem der Brand- und Heilsopfer anzeigte. Bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer wird nur das Blut des Bockes an den Deckel über der Lade des Zeugnisses (Bundeslade) gesprengt, weil dieses Geräth ein höheres Symbol der Gnadengegenwart Gottes ist, als der Opferaltar. Läßt also Gott auf dem vorgeschriebenen Wege die Volksgemeinde, welche sich ihrer Sünden bewußt ist, sich nahe kommen, so wird eben dadurch die durch jene eingetretene relative Trennung derselben von Gott aufgehoben. Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind, oder nicht mehr von Gott trennen.

§ 44.

Die Ueberwindung der Welt durch die Geduld in seinem berufsmäßigen Leiden ist nicht nur in der Offenbarungsstellung Christi ein Merkmal seiner Gottheit (§ 23. 24), sondern auch in seiner priesterlichen Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde als das Merkmal der Vollständigkeit dieser Leistung eingeschlossen. Derselbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetenthums (§ 20—24) und des königlichen Priesterthums (§ 40—43), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (als seiner Gemeinde) vor Gott be-

griffen. Von diesen beiden Seiten seines Berufes (oder Aemtern) ist freilich die erste der zweiten übergeordnet. In diesem doppelten Werthe seines Lebens aber ist Christus der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen [a]).

a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.

§ 45.

Die Eigenthümlichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde richtet sich nach dem Werthe seines Lebens nicht sofern er Vertreter und Offenbarer Gottes also selbst Gott ist [a]); denn in dieser Beziehung steht Christus ihr gegenüber. Vielmehr entspricht die Art der mit Gott versöhnten Gemeinde, und jedes Einzelnen in ihr, der sich die Rechtfertigung im Glauben an Christus aneignet [b]), der Stellung, welche Christus als Vertreter der Gemeinde im Verhältniß zu Gott und zur Welt bewährt hat. Da seine Würde als Gottes Sohn ihm auch deshalb eigen ist, weil er sein Leben zu Gunsten der Gemeinde opfert [c]), so kommt den Gliedern derselben aus der Versöhnung mit Gott die Gotteskindschaft zu (§ 37, b). Weil seine Geduld in Leiden und Tod seine Herrschaft über die Welt zu Gunsten seiner Gläubigen festgestellt hat, schließt der Glaube an Christus die geistige Herrschaft über die Welt [d]), das ewige Leben in sich, oder die christliche Freiheit [e]).

a) Der Gedanke, in welchem Athanasius den Erfolg der Erlösung durch Christus positiv ausgedrückt hat, daß er das menschliche Geschlecht vergottet habe, ist deshalb unstatthaft.

b) Mc. 8, 29; Jak. 2, 1; 1 Petr. 1, 7. 8; 1 Joh. 5, 1; Hebr. 2, 3; Röm. 3, 21. 22; Apgesch. 4, 10—12.

c) Joh. 10, 15—18.

d) Mc. 9, 23; 11, 23. — Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1 Kor. 3, 21—23; Jak. 1, 9. — 1 Joh. 2, 25; 4, 9; Röm. 5, 1. 2. 17; 1 Kor. 4, 8.

e) Joh. 8, 36; Gal. 5, 1. — Lutherus de libertate christiana: Quemadmodum Christus has duas dignitates (regis et sacerdotis) obtinuit, ita impartit et communes easdem facit cuilibet suo fideli. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicunque in Christum credimus (1 Petr. 2, 9). — Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia

subiecta ei cogantur servire ad salutem (Rom. 8, 28; 1 Cor. 3, 21—23). — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videre potest quilibet, quo modo christianus homo liber est ab omnibus et super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde. — An dieser Deutung der im Glauben begründeten Freiheit entscheidet sich der specifische Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus. Dieser schreibt an dieser Stelle den timor filialis vor, die fortwährende Sorge davor, daß man durch Gesetzübertretungen Gott beleidige. Diese scheue Furcht vor dem Gesetzgeber entspricht dem ganzen katholischen System und hält die Menschen in der Knechtschaft unter dem Gefüge der vorgeblichen Bürgschaften des Heiles, welche im unfehlbaren Papste gipfeln. Der Protestant hingegen lebt von dem ehrfurchtsvollen Vertrauen zu Gott unserem Vater, welches auch den Muth zu dem Streben nach der Gerechtigkeit Gottes einflößt, und bedarf dazu keiner andern Bürgschaft als der in dem Menschen Jesus Christus offenbaren Gnade Gottes (Röm. 5, 15).

Dritter Theil. Die Lehre von dem christlichen Leben.

§ 46.

Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Antriebe zu den entsprechenden Selbstthätigkeiten zu erfahren[a]). Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurtheilung des zusammenhängenden Lebenswerkes, welches diesen Antrieben entspricht, alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an[b]). Die Uebereinstimmung dieser An-

triebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen Einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde[c]). Nämlich der Antrieb zum richtigen Wandel, d. h. zur Erfüllung der Aufgabe des Reiches Gottes und der Antrieb zur Bethätigung der Gotteskindschaft haben ihren Maßstab an der im Christenthum gegebenen Erkenntniß Gottes als unseres Vaters. Die aus der abschließenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntniß deckt sich aber mit der Selbsterkenntniß Gottes. Endlich gehört von Gott aus angesehen die gemäß ihrer Gotteserkenntniß durch die Uebung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein (§ 22, e). Aus diesen Rücksichten ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntniß und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes[d]).

a) 1 Petr. 1, 15; 1 Thess. 4, 7. Der umgekehrte Fall ist abnorm (2 Kor. 6, 1).

b) Phil. 2, 12. 13; Hebr. 13, 20. 21.

c) 1 Petr. 1, 2; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; Hebr. 6, 4; 10, 29; 1 Thess. 4, 7. 8; Gal. 5, 6. 5. 22—25; 1 Kor. 3, 16. 17; Röm. 8, 4. 13.

d) 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. 16. — Melanchthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. p. 366) Scriptura — vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. (p. 367) In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant.

§ 47.

Die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt und die Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus, welches im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand neue Schöpfung Gottes ist[a]). Jene Thätigkeiten stehen ebenso gewiß in Wechselwirkung (§ 37, c), als die Ziele und Beweggründe in beiden Fällen die gleiche überweltliche Höhe einnehmen. Die Wechselbeziehung jener reli-

giösen und dieser sittlichen Thätigkeit bewährt sich darin, daß die religiöse Aufgabe der Herrschaft über die Welt dieselbe Anstrengung des Willens erfordert, wie die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes, und daß diese die religiöse Erhebung über die Welt einschließt. Die Einheit dieser doppelten Lebensbestimmung bewährt sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit[b]). Diese ist das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit[c]). Sofern nun die Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist dadurch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden, welche in jenen beiden Beziehungen des Strebens nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit und der Ausübung der Freiheit über die Welt als Aufgabe gestellt ist.

a) 1 Petr. 1, 3. 22. 23; Jak. 1, 18; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; Röm. 6, 4. 6; 12, 2; Kol. 3, 9—11; Eph. 4, 22—24. Der übliche Ausdruck der Wiedergeburt für den ideellen Anfang des christlichen Lebens entspricht keinem der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke. Man hat sich zu hüten, diesen Grund des eigenen christlichen Lebens direct erfahrungsmäßig und in bestimmter Zeit feststellen zu wollen. Sachlich fällt die Wiedergeburt oder Neuzeugung durch Gott oder die Aufnahme in das Verhältniß der Gotteskindschaft mit der Rechtfertigung (§ 37) zusammen, ebenso mit der Verleihung des heiligen Geistes. Dieses alles aber ist wieder dasselbe mit der Aufnahme in die Gemeinde. Für denjenigen also, welcher zur Selbstständigkeit seines christlichen Lebens durch die unmeßbaren Erziehungswirkungen der christlichen Gemeinde gelangt, ist es ganz unmöglich aber auch überflüssig, einen Anfang jenes Erfolges zu beobachten. Was Einzelne dafür ansehen, ist im besten Fall nur als eine Stufe in ihrer christlichen Entwicklung zuzugestehen.

b) Röm. 5, 1—4; 8, 31—39; 14, 17. 18; Jak. 1, 2—4. 9. 25; 1 Petr. 1, 3—9; Phil. 4, 4.

c) Jak. 1, 4; 3, 2; 1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Kol. 1, 28; 4, 12; Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14; 6, 1; 1 Joh. 4, 18; Mt. 5, 48.

§ 48.

Allerdings bleibt die Reihe der pflichtmäßigen Handlungen, in denen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, immer unvollständig, weil man theils eine solche Reihe ins Endlose fortgesetzt, theils ihre einzelnen Theile immer dichter an

einander gedrängt denken kann. Wirklich ist auch nicht erst die Rücksicht auf die thatsächliche Fortwirkung der Sünde [a]), sondern schon diese äußerliche und quantitative Auffassung der christlichen Lebensaufgabe der Grund der herkömmlichen Behauptung, daß die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich sei, und die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit deshalb in jedem Sinne wegfalle. Indessen muß ungeachtet jener unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurtheilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Theile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes [b]) und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters besteht [c]). Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittlichen Berufe [d]) ausübt, und daß man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird.

a) 1 Joh. 1, 8.

b) Nicht die guten Werke, sondern das in sich geschlossene einheitliche Lebenswerk ist die Aufgabe, welche in den Hauptschriften der Apostel gestellt wird (Jak. 1, 4; 1 Petr. 1, 17; Hebr. 6, 10; 1 Thess. 5, 13; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15). Die guten Werke kommen nur als die Erscheinung des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Jak. 3, 13; 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10).

c) Bei Jakobus unter dem Titel *σοφία* (1, 5; 3, 17) bei Paulus und sonst unter dem Titel *ἁγιασμός* (1 Thess. 4, 3—7; 1 Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; Hebr. 12, 14; 1 Joh. 3, 3).

d) Dieses tritt bei Paulus deutlich hervor, indem er auf seine Leistungen im Berufe die Erwartung seiner Heilsvollendung begründet (1 Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 2 Tim. 4, 8; 1 Kor. 3, 5—9). Vgl. § 57.

§ 49.

Die Bekämpfung und Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und Gewohnheiten ist in der Heiligung oder der christlichen Cha-

rakterbildung mit eingeschlossen[a]). Die Aufgabe derselben besteht nicht in der Ausrottung irgend eines Triebes oder Affectes, sondern in ihrer Veredelung und Reinigung durch das Gegengewicht der sittlichen Grundsätze (§ 72). Jene Aufgabe kann und soll auch nicht durch besondere Aufmerksamkeit und besondere asketische Uebungen vor dem Beginne des Guthandelns und vor dem Erwerbe der positiven Tugenden gelöst werden. Verfehlt ist ferner das gleichartige Unternehmen des Mönchthums, gewissen Versuchungen zur Sünde durch Absonderung von den fundamentalen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft auszuweichen. Denn die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden nur durch die Entwicklung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht[b]). Deshalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist[c]). Dieses ist auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritt der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird[d]). Solche Reue erreicht man aber nicht, wenn man die Empfindung oder Beobachtung der eigenen besonderen Sünde durch die unsichere Abspiegelung derselben in die unermeßliche allgemeine Sünde trübt. In der steten Bereitschaft zur ächten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens[e]).

a) Jak. 4, 8—10; 1 Petr. 2, 11. 12; Röm. 8, 13; 13, 12—14; Kol. 3, 5—10.

b) Die Uebung der Gerechtigkeit dient zur Heiligung (Röm. 6. 19. 22; vgl. Hebr. 12, 14); d. h. zum Erwerbe des Gott gemäßen Charakters.

c) Röm. 6, 11. Damit ist analog, daß die Vollkommenen auch nicht mehr an die zurückgelegten Strecken ihrer Laufbahn denken, sondern nur an die bevorstehenden (Phil. 3, 12—15).

d) 1 Joh. 1, 8.

e) Mc. 1, 15; 2 Kor. 7, 9. 10. — Luther's erste Thesis vom 31. Oct. 1517: „Da unser Mittler und Herr Jesus Christus

spricht: thuet Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete und unaufhörliche Buße sein soll".

§ 50.

Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entspricht [a]), gliedert sich in die religiösen Functionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet, — und in die sittlichen Functionen des pflichtmäßigen Handelns im besonderen Beruf, und der sittlichen Tugendbildung [b]). In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist [c]). Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede particulare Auctorität eingeschlossen [d]). Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes (§ 8), durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Werth unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen.

a) Das Vorbild Christi wird freilich im Neuen Testament immer nur in einzelnen Beziehungen geltend gemacht, in denen der Liebe (Eph. 5, 2), des Gemeinsinns (1 Kor. 10, 33; 11, 1; Phil. 2, 2—5), der Geduld im Leiden (1 Petr. 2, 21).

b) Conf. Aug. II, 6: Perfectio christiana est 1. serio timere deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2. petere a deo, 3. et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, 4. interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida (Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von der nur im Mönchthum zu erreichenden christlichen Vollkommenheit). Dieser Begriff der christlichen Vollkommenheit entspricht gegensätzlich dem Begriff von der Sünde in Conf. Aug. I. 2 (§ 27, c).

c) Mc. 8, 35—37: „Wer sein Leben verliert wegen Christus und wegen des Evangeliums, rettet es. Denn was nützt es dem Menschen, falls er die ganze Welt gewinnt und seines Lebens verlustig geht.

Denn welchen Ersatz für das Leben giebt es?" Die Schätzung des Lebens als eines unvergleichlichen Gutes, welches also auch dem Werthe der ganzen Welt für uns überlegen ist, ist in dieser Rede Christi als allgemeine Ueberzeugung vorausgesetzt. Zugleich aber ist vorausgesetzt, daß jeder in dem ihm bevorstehenden Verlust seines Lebens die Geringfügigkeit desselben gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt erprobt, also die jener Ueberzeugung entgegengesetzte Wahrheit. Sichert man sich aber durch den Anschluß an Christus sein Leben, auch indem man es nach der Ordnung der Welt verliert, so ist unter jener besondern Bedingung die Richtigkeit des von jedem Menschen erhobenen Anspruchs auf überweltlichen Werth bestätigt, und die entgegengesetzte Erfahrung ungiltig gemacht.

d) 1 Kor. 3, 21. 22.

§ 51.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt [a]). In ihm beurtheilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer Erkenntniß der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Werthstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt; obgleich wir weder die Zukunft erkennen, noch die Vergangenheit sicher durchschauen [b]). Hieraus entspringt diejenige Art von Zuversicht, welche in allen ihren Abstufungen ebenso weit von der aufreibenden Sorge entfernt ist, die aus unserer Stellung zur Uebermacht der Natur hervorgehen dürfte, wie von der stumpfen Gleichgiltigkeit, oder dreisten Sorglosigkeit, und von der stoischen Unerschütterlichkeit, weil dieses alles kein Ausdruck der stetigen geistigen Freiheit sein würde. Insbesondere bietet der Vorsehungsglaube den Maßstab dafür dar, daß man den ersten Eindruck der Uebel als Freiheitshemmungen oder als göttliche Strafen in ihre Deutung als Güter, das ist als Erziehungs- und Prüfungsmittel umsetzt [c]). In dieser Beurtheilung der Uebel bewährt der Vorsehungsgläubige seine Herrschaft über die Welt ebenso wie seine Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde und seine Versöhnung mit Gott. Allein nicht minder deutlich beleuchtet der Vorsehungsglaube die Erfahrungen von Wohlsein oder Glück als Gaben Gottes, welche unsere Dankbarkeit gegen ihn und die Reinigung oder Mäßigung unseres Selbstgefühls erfordern [d]).

a) Conf. Aug. I, 20: Qui scit se per Christum habere propitium deum, scit se ei curae esse. Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus hat zum Zwecke und zur Erprobung die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gottes Hilfe in allen Nöthen. Vgl. Apol. Conf. Aug. II. 8. 18. 34. 35. 45. Diese Wechselbeziehung zwischen dem speciellen Vorsehungsglauben und der Gewißheit der Versöhnung mit Gott wird nicht dadurch entwerthet, daß auch Seneca (de providentia 2) ausspricht: Vir fortis est omnibus externis potentior, nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit. — Omnia adversa exercitationes putat. — Patrium deus habet adversus bonos viros animum. Zunächst haben diese Sätze nicht die Bedeutung, daß der Vorsehungsglaube ein Datum der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sei, welche allen Menschen eigen wäre. Denn es ist die besondere Erkenntniß des stoischen Philosophen, welche nicht für das Heidenthum im ganzen eintritt, da diese natürliche Religion jenen Gedanken weder in ihrer polytheistischen Gestalt erreichen kann, noch in der tragischen Dichtung und im Gesammtverlaufe der Philosophie erreicht. Aber jene Sätze Seneca's sind den gleichlautenden christlichen Sätzen auch keineswegs gleichartig, weil sie mit der ganzen Härte des stoischen Selbst- und Kraftgefühls in Verbindung stehen: Digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura humana posset pati. — Praebendi fortunae sumus, ut contra ipsam ab ipsa duremur; paulatim nos sibi pares faciat (cap. 4); — und deshalb mit positiv irreligiösen Aussprüchen verflochten sind: Ego non miror, si aliquando impetum capiant dii spectandi magnos viros colluctantes cum aliqua calamitate. — Non video, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum. — Ferte fortiter, hoc est, quo deum antecedatis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (cap. 2. 6). Insbesondere stimmt zum christlichen Vorsehungsglauben nichts weniger als die Bewunderung, welche Seneca dem Selbstmord des Cato nicht nur für seine Person widmet, sondern auch seinen Göttern zumuthet: Non fuit diis immortalibus satis, spectare Catonem semel: retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliori parte se ostenderet. Non enim tam magno animo mors initur, quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum, tam claro ac memorabili exitu evadentem

(l. c. 2)? Nach christlichem Maßstabe ist der Selbstmord nur aus der Verzweiflung an Gottes Vorsehung verständlich.

b) Röm. 11, 33—36. Vgl. § 18, h.

c) Diese Erkenntniß bricht gelegentlich schon im Alten Testament durch (Jer. 30, 11; Spr. 3, 11. 12; Ps. 118, 18). Innerhalb des Christenthums folgt sie aus der nothwendigen Deutung der Leidenslage Christi des Gerechten (Mc. 8, 34. 35; Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 6. 7; Hebr. 12, 4—11; Röm. 5, 3. 4; 8, 28).

d) 1 Thess. 5, 16—18. Die Dankbarkeit gegen Gott ist überhaupt das Motiv der Freude, welche als die durchgehende Stimmung im christlichen Leben erwartet wird. Vgl. noch Röm. 14, 17; 15, 13; Phil. 4, 4.

§ 52.

Die Demuth ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt, und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft der Zustimmung zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls, welche das Urtheil dahin leitet, daß übele wie angenehme Erfahrungen als Fügungen Gottes zu betrachten sind, und uns weder niederdrücken noch zur Ueberhebung veranlassen dürfen[a]). Die Demuth des Christen entspringt nicht aus dem fortdauernden Bewußtsein seiner Sünde, ist aber auch nicht dagegen gleichgiltig. Vielmehr schließt sie mit Rücksicht darauf ein lebhafteres Gefühl der Gnade Gottes und demgemäß die Scheu in sich, unsere wenn auch noch so wohl gemeinten religiösen und sittlichen Ueberzeugungen unbedingt als die Sache Gottes anzusehen und zu verfechten. Die Demuth ist das Geheimniß des religiösen Menschen vor sich selbst[b]), und ist um so weniger ein Gegenstand der Beobachtung und erschöpfenden Beurtheilung durch Andere, als sie in keiner sittlichen Eigenschaft oder Handlungsweise direct aufgeht[c]). Am wenigsten aber findet sie ihre nothwendige Erscheinung in ceremonialgesetzlichen asketischen Handlungen, obgleich von jeher gemäß der dualistischen Weltanschauung die Unterschätzung der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens als eine besonders deutliche Probe der Demuth gegen Gott unternommen worden ist[a]).

a) Am deutlichsten ist die Demuth in der „Furcht Gottes" aus-

gedrückt (1 Petr. 1, 17; 3, 2; Phil. 2, 12; Röm. 11, 20; 2 Kor. 5, 11; 7, 1), welche der Anfang der Weisheit (Spr. 9, 10) d. h. der Gott gemäßen Gerechtigkeit ist.

b) „Die Demuth ist wie das Auge, das sieht Alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demuth weiß nicht, daß sie da ist" (Scriver). Hiedurch wird die Grenze gezogen gegen den reflectirten Tugendstolz des Stoicismus und den reflectirten religiösen Hochmuth in allen Arten von Pharisäismus. Das gesunde Gefühlsleben als Ausdruck der stetigen Uebereinstimmung mit sich selbst (beziehungsweise mit der Welt und mit Gott) verläuft unter der Begleitung undeutlicher Vorstellungen. Die Erscheinungen von bewußtem und dadurch gesteigertem Lustgefühl können immer nur selten sein, und sind insofern von zweifelhaftem Werthe, als ihr Aufhören mit Unlust empfunden zu werden pflegt. Hienach sind die beabsichtigten Fälle von bewußtem religiösem Lustgefühl und die allgemeine religiöse Genußsucht zu beurtheilen.

c) Die Demuth wird zwar regelmäßig die Bescheidenheit gegen die Menschen nach sich ziehen (beide Bedeutungen treffen in ταπεινός zusammen Phil. 2, 8; Mt. 23, 12; Kol. 3, 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5), aber auch gelegentlich den Zorn und den Eifer gegen das Schlechte (Mc. 3, 5).

d) Ein solcher Fall wird als gefälschte Demuth beurtheilt Kol. 3, 20—23. Die ceremonialgesetzliche Bewährung der Demuth, als der besondern Angehörigkeit zu Gott beurtheilt Jesus an den Pharisäern als Heuchelei (Mt. 23; ὑποκριτής = Schauspieler). Der Eifer, solche oder ähnliche ceremonialgesetzliche Formen der Demuth Anderen aufzudrängen oder mit Gewalt durchzusetzen, ist der Fanatismus.

§ 53.

Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen aus der Welt[a]), welche aus dem Urtheil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demüthigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht, nimmt verschuldete Uebel als Strafen Gottes und zugleich als Erziehungsmittel, unverschuldete Uebel als Prüfungen oder zugleich vielleicht als die Ehre des Martyrium auf. Die Geduld ist im Grunde immer ein Willensentschluß; allein derselbe kann die Form der Gefühlsstimmung annehmen, und sich so mit der Demuth eng zusammenschließen, wenn der ursprüngliche Entschluß des Willens zu der Gegenwirkung gegen die gleichartige

Fortdauer bestimmter weltlicher Hemmungen ausreicht. Da nun aber in der christlichen Weltanschauung der Werthunterschied des Uebels und des Wohlseins relativ ist, so hat die Geduld als religiöse Tugend ihren Spielraum nicht blos an den Erfahrungen, welche zuerst als directe Hemmungen erscheinen, sondern bewährt sich in ihrer Verbindung mit der Demuth auch als Mäßigung des Selbstgefühls im Zusammenhange der Erfahrungen des Wohlseins, welche den Menschen verwöhnen und so in die Abhängigkeit von der Welt versetzen können.

a) Jak. 1, 3; 5, 10. 11; 2 Kor. 6, 4; Röm. 5, 3; 12, 12. — Calvini Inst. chr. rel. III. 8, 8. Neque ea requiritur a nobis hilaritas, quae omnem acerbitatis dolorisque sensum tollat; alioqui nulla in cruce esset sanctorum patientia, nisi et dolore torquerentur et angerentur molestia.

§ 54.

Das Gebet als Danksagung wie als Bitte ist die bewußte und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung[a]) und der Demuth. Als Dank ist es zugleich die Bewährung der Geduld und als Bitte das Mittel, die Geduld zu erwerben oder zu bestärken. In diesen Beziehungen ist das Gebet die Probe, welche der Einzelne vor Gott wie für sich von seinem Versöhnungsstande ablegt und durch welche er sich in demselben befestigt. Als gemeinsame Leistung der Gemeinde trägt es noch andere Merkmale an sich (§ 79).

a) Petrus Martyr Vermilius: Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent: nam illud est dei providentiam agnoscere.

§ 55.

Die Erhörung der aus der Noth des Lebens an Gott gerichteten Bitten um einzelne Güter, welche in schrankenloser Weise zugesichert zu sein scheint[a]), erfährt doch die Begrenzung durch die Vorbehalte, daß die Bitte mit der Vorsehung Gottes über uns zusammentreffen müsse[b]), und daß man in der Erfüllung der göttlichen Gebote begriffen sei[c]). Endlich wird der Werth der an Gott zu richtenden Bitten von der Probe durch ihre directe und lückenlose Erfüllung in der Art unabhängig gemacht, daß wenn wir wissen, daß Gott uns erhört, wir zugleich wissen, daß wir die Güter besitzen, die wir erbeten haben[d]).

a) Mt. 7, 7—11.

b) Mc. 14, 36; 1 Joh. 5, 14.

c) 1 Joh. 3, 21. 22.

d) 1 Joh. 5, 15. Das heißt: die Gewißheit der Fürsorge Gottes im Ganzen läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Bitten um einzelne Güter nicht direct erhört werden, entschädigt vielmehr dafür, daß die Erhörung gewisser Bitten im wörtlichen Sinne nicht eintrifft.

§ 56.

Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes (§ 47) wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engern Umfanges (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht. Im umgekehrten Falle, wenn man die christliche Aufgabe außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens erfüllen wollte, würde man dasjenige, was allgemein giltig sein soll, zu einer falschen Besonderheit, zu etwas Absonderlichem ausprägen[a]).

a) Dieser Fehler wird in der katholischen Ansicht begangen, daß das Mönchthum die eigentliche Tugend des Christen oder das Ideal des überweltlichen engelgleichen Lebens verwirkliche, gerade indem es aus den natürlichen Ordnungen der Sittlichkeit ausscheidet. Aber der Verzicht auf die Familie, das Privateigenthum und die völlige Selbständigkeit und Ehre (im Gehorsam gegen die Oberen) gewährleisten an sich keine positivere und reichere Entfaltung der sittlichen Gesinnung, sondern bedrohen dieselbe. Denn jene Güter sind geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung. Dem Fehler des katholischen Systems nähert sich auf diesem Punkt der pietistische Geschmack.

§ 57.

Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direct auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit

in der Form des sittlichen Berufes (§ 50, b) zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird[a]). Die gemeinnützige Absicht, in welcher jede bürgerliche Berufsarbeit zu unternehmen ist, schließt das eigene Interesse an dem Erfolge derselben oder dem Erwerbe von Eigenthum nicht aus; dasselbe aber wird zu einem Beweggrunde der Selbstsucht, wenn es nicht in dieser sittlichen Auffassung des Berufes mit den gemeinsamen Zwecken ausgeglichen wird. Demgemäß ist die Treue im Beruf zugleich Erfüllung des Vorbildes Christi[b]). Durch jene Schätzung der sittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes werden ferner die Versuchungen zur Selbstsucht überwunden, welche an sich an der Besonderheit jener Lebensgebiete haften[c]), und wird die katholische Annahme widerlegt, daß man nur in der Abgeschiedenheit von den weltlichen Berufsarten geistlich lebe[d]).

a) 1 Kor. 7, 20—24. Wenn hier sogar der Sklavenstand unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufes gestellt und so moralisch erträglich gemacht wird (1 Petr. 2, 18. 19), so gilt dieses auch von allen Arten freier Arbeitsthätigkeit. Ueber die Arbeit 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10—12; über den Gemeinsinn Phil. 2, 2—4; Röm. 12, 3—5. — Die Zumuthung Christi Mc. 10, 21 bezeichnet die Bedingung, unter welcher damals der Jüngerberuf auszuüben war, nicht aber die für alle Zeiten giltige Vorschrift des Mönchthums.

b) Apol. Conf. Aug. XIII. 48—50. Ueber die Rede Christi an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21): Perfectio est in hoc, quod addit Christus: sequere me. Exemplum obedientiae in vocatione propositum est . . . Vocationes sunt personales, sed exemplum obedientiae est generale. Perfectio erat futura illi juveni, si huic vocationi credidisset et obedivisset; ita perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi.

c) Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in bornirten Familiensinn, in Standeshochmuth, in Nationaleitelkeit.

d) Luther, an den Adel deutscher Nation: „Gleichwie die, so man jetzt geistlich nennt, von den anderen Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und das Sacrament sollen handeln, — das ist ihr Werk und Amt, also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe (d. h. geistliche Personen), und ein

jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein". De votis monasticis: Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monachi ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.

§ 58.

Die Deutung der Ehe als der Vereinigung von zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu Einer Person (Monogamie), welche in der alttestamentlichen Urkunde ausgesprochen ist, und welche Christus als die ursprüngliche Ordnung Gottes anerkennt[a]), zieht nicht nur die Folgerungen nach sich, daß Weib und Mann in der Ehe gleichen Werth und daß ihre Verbindung für das irdische Leben unauflöslich ist[b]), sondern bewährt sich auch daran, daß die aufopfernde Kraft der Nächstenliebe in diesem Verhältniß ihre gesteigertste und beseligendste Probe machen kann und soll[c]). Wenn dennoch dem Manne die Liebe und dem Weibe der Gehorsam zugemuthet wird[d]), so richtet sich diese Vorschrift nach dem Unterschiede der geistigen Art beider Geschlechter, welche das Weib dazu führt, dem Manne als dem Vertreter der beiderseitigen Gemeinschaft sich unterzuordnen.

a) Mc. 10, 6—8; 1 Mos. 2, 24. Apol. Conf. Aug. XI. 11—13: Coniunctio maris et feminae est iuris naturalis. Porro ius naturale est ius vere divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae. Darum fällt auch die positive Ordnung der rechtskräftigen Eheschließung in den Bereich des Staates. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen, dieselbe trägt also nicht erst unter der Bedingung kirchlicher Einsegnung christlichen Charakter an sich.

b) Mc. 10, 9—12; 12, 25; 1 Petr. 3, 7. Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe treten schon früh auf Mt. 19, 9; 5, 32, 1 Kor. 7, 15.

c) Epheſ. 5, 25—29.

d) Kol. 3, 18. 19; Eph. 5, 33; 1 Petr. 3, 1.

§ 59.

Indem die in der Ehe gesteigerte Erfüllung der Nächstenliebe sich in der Pflege und Erziehung der Kinder durch die Aeltern

fortsetzt, so ist die Angehörigkeit der letzteren zum Christenthum schon durch ihre Abstammung von christlichen Aeltern festgestellt[a]). Sie erfüllen auch im Bereiche ihrer Erziehung ihre christliche Bestimmung durch den im Allgemeinen geziemenden Gehorsam gegen die Aeltern[b]). Die Kinder Eines Hauses sind als Geschwister darauf angewiesen, einerseits das Bewußtsein gegenseitiger Rechte zu entwickeln, andererseits besonders enge Freundschaft unter einander auszubilden. In beiden Beziehungen dient ihr Verhältniß als die Schule für die nothwendige Betheiligung eines Jeden an der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und an dem allgemeinen sittlichen Verkehr. Denn die richtige Wirksamkeit in dem letztern ist gerade dadurch bedingt, daß die sittliche Eigenthümlichkeit eines Jeden durch den Erwerb von Freunden ergänzt und befestigt sei.

a) 1 Kor. 7, 14.

b) Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3.

§ 60.

Das Recht ist die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen, welche sich entweder auf Einzelzwecke (Privatrecht) oder auf solche gemeinsame Zwecke beziehen (öffentliches [Staats-, Criminal-] Recht) die engern Umfanges als der sittliche Endzweck des Reiches Gottes sind. Indem das Rechtsgesetz direct nur Handlungen regelt, so sind die dem Rechte gemäßen Handlungen nicht nothwendig und nicht immer der Ausdruck entsprechender Gesinnung, und deshalb ist das Rechtsgesetz möglicherweise von dem Zwange zum Rechthandeln bei rechtswidriger Gesinnung begleitet. Da aber das Recht vollständig als Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken und deshalb als ein Product sittlicher Art begriffen wird, so schließt die richtige sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für das Rechtsgesetz nothwendig in sich, und regelmäßig wird in der Rechtsgemeinschaft selbst auf die Gesinnung für das Recht bei Jedem gerechnet[a]).

a) Falsch ist also die im Mittelalter und noch bei Luther geltende Ansicht, daß man der Rechtsordnungen entbehren könnte, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann Jeder aus Liebe das Rechte thun würde. Diese Ansicht verstößt gegen die nothwendige Gliederung und Abstufung der sittlichen Grundsätze für die verschiedenen Gebiete des Lebens, wodurch man sich vor Verschwendung der Kraft sichert. Der Gebrauch der Rechtsordnung erleichtert

das thätige Leben in dem Maße als die in jedem Augenblick zu vollziehende Ueberlegung der höchsten denkbaren Maßstäbe und ihrer Anwendung auf die gewohnten bürgerlichen Obliegenheiten eine unnöthige Anstrengung sein würde.

§ 61.

Deshalb ist die Rechtsordnung eines Volkes oder der Staat zwar an sich gleichgiltig gegen das Christenthum als Gottesverehrung wie als Praxis des Reiches Gottes [a]; allein weiterhin wird der Staat als Ordnung Gottes anerkannt und der Gehorsam gegen seine Rechtsgewalt als religiöse Pflicht vorgeschrieben [b]. Denn die Rechtsgemeinschaft ist als nothwendiges Mittel zur Sicherung der sittlichen Freiheit auch die unumgängliche Bedingung dafür, daß die Christen die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft lösen können [c].

a) Mc. 12, 17.

b) 1 Petr. 2, 13—17; Röm. 13, 1—7.

c) Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand der Gesellschaft ist ein vollständiges Hinderniß der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Schon die Israeliten mußten das Nomadenthum aufgeben, um ihrer Religion zu leben, deren Grundverheißung der Gewinn des festen Wohnsitzes ist (1 Mos. 12, 1—3).

§ 62.

Demgemäß ist freilich die thätige Theilnahme am Staate, sofern sie aus dem Patriotismus und der allgemeinen Rechtsgesinnung entspringt, keine Thätigkeit, welche direct zum Reiche Gottes gehörte. Jedoch folgt aus § 61 nicht blos die Verträglichkeit des christlichen Lebens mit der thätigen Theilnahme am Staate, sondern die nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden [a]. Denn einerseits wird der Christ sich die Förderung der staatlichen Rechtsgewalt angelegen sein lassen, gerade um den Raum für das Streben nach dem Reiche Gottes zu gewinnen. Andererseits wird die durch das Interesse des Staates gebotene Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität auf das Streben nach dem Reiche Gottes gegründet und durch die Einsicht in die ihm entsprechende Sittlichkeit geregelt sein müssen, eine Einsicht, welche der Staatsmann in einem christlichen Volke nicht entbehren kann. — In dem Maße nun, als diese Gesinnung

die verschiedenen Völker erfüllt, wird sie die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken. So lange aber die Politik die Rechte eines Volkes oder Staates gegen Befeindung durch andere zu wahren hat, wird man freilich zu diesem Zweck niemals zum Gebrauche verbrecherischer Mittel berechtigt sein, ist jedoch auch nicht an die Regeln gebunden, welche für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen im Verhältniß zu seinem Staate und im Verkehr mit den anderen Menschen gelten.

a) Conf. Augustana I. 16. Die Einschränkung des pflichtmäßigen Gehorsams gegen den Staat: Necessario debent Christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent obedire quam hominibus (act. 5, 29) — ist auf eine sehr entfernte Möglichkeit berechnet. Der angeführte Ausspruch des Petrus sichert vielmehr die Pflicht des christlichen Bekenntnisses direct gegen unberechtigte Hemmungen, welche von einer kirchlichen Obrigkeit ausgehen.

§ 63.

Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre. Ihr Gebrauch kann aber auch in der christlichen Sittenlehre nicht entbehrt werden, weil der Stoff beider Begriffe in der richtigen Auffassung des christlichen Lebens eingeschlossen ist. Die sittlichen Tugenden und die nach dem Begriff der Pflicht geregelten Handlungen sind die Erzeugnisse des auf den guten Endzweck gerichteten Willens. Ihr Unterschied liegt darin, daß die pflichtmäßigen Handlungen aus dem Willen entlassen, die Tugenden in dem Willen selbst erworben werden, daß jene sich auf den Verkehr oder die Gemeinschaft mit den anderen Menschen beziehen, diese dem einzelnen Menschen als solchem angehören. Wenn man nun dennoch auch Handlungen als tugendhaft beurtheilt, so zieht man darin nicht ihr Verhältniß zu der Gemeinschaft mit Anderen, sondern ihr Verhältniß zur eigenthümlichen Kraft des Handelnden selbst in Betracht. Wenn man umgekehrt es auch für Pflicht erklärt, tugendhaft zu werden, so ist dieser Begriff der Pflicht gegen sich selbst eine Abwandlung des regelmäßigen Pflichtbegriffs, welche geeignet ist Verwirrung zu stiften. Jener Titel nämlich ist theils eine unnöthige Umschreibung von persönlichen Rechten z. B. der Selbsterhaltung oder der Wahl und der Behauptung des sittlichen Be-

rufes, theils ein in der Erziehungslehre zulässiger Ausdruck der Nothwendigkeit, daß der unreife Mensch Tugenden erwerbe.

§ 64.

In der Wirklichkeit treten die pflichtmäßigen Handlungen und der Erwerb der Tugenden weder zeitlich noch räumlich auseinander. Einmal werden die Tugenden gerade durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben (§ 49, b); andererseits werden sie schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausführung geübt[a]). Indem sie aber geübt werden, werden sie befestigt, oder vielmehr in immer gesteigerter Kraft erworben. Hiedurch wird kein in sich widersprechender, also falsch aufgefaßter und unmöglicher Vorgang beschrieben. Der sittliche Wille ist eine Kraft, deren Wirkung auf Andere und deren Wirkung auf sich selbst in untrennbarer Wechselbeziehung zu einander stehen. Denn eine sittliche Entwicklung des einzelnen Willens in seiner Art ist außerhalb des Gemeinschaftsverkehres mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar.

a) Dieses hat Paulus deutlich erkannt (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—11 vgl. Röm. 2, 18). Das Prüfen des Unterschiedenen, d. h. des Guten und Bösen bedeutet die Auffindung der Pflicht, nämlich desjenigen, was in dem einzelnen Falle zu thun nothwendig ist. Kol. 1, 9. 10 wird dann noch das Wechselverhältniß bezeichnet, daß man in Weisheit erkennt, was Gottes Wille im besondern Falle des Handelns ist, und daß durch die Ausführung der erkannten Pflichten die Fertigkeit zur Pflichterkenntniß gesteigert wird.

§ 65.

Die Tugenden werden aus den verschiedenen Beziehungen abgeleitet, in welchen der auf den guten Endzweck gerichtete Wille als ein Ganzes zu erkennen ist. Indem der Wille die in der individuellen Anlage enthaltenen Triebe dem guten Endzweck unterordnet, erwirbt er die Selbstbeherrschung. Indem er sich die Bedingung des sittlichen Berufes (§ 57) zu seiner Einschränkung wie zu seiner Verstärkung sichert, erwirbt er die Gewissenhaftigkeit. Indem er seine planmäßige Bethätigung in dem Zusammenhang der Absichten, Vorsätze und Entschlüsse ordnet, erwirbt er die Weisheit, die Besonnenheit, die Entschlossenheit, die Beharrlichkeit. Indem er die gute Gesinnung

durch das Motiv der Liebe auf die einzelnen Personen richtet, mit denen man die sittliche Gemeinschaft vollzieht, erwirbt der Wille die Güte, die Dankbarkeit, die Gerechtigkeit[a]).

a) Diese Tafel der Tugenden ist vollständig. Denn diejenigen, welche sonst noch durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch dargeboten werden, sind theils synonym (Treue mit Gewissenhaftigkeit, oder mit Güte), theils sind sie Unterarten der Selbstbeherrschung (Keuschheit, Mäßigkeit, Mäßigung), theils sind sie Pflichtgrundsätze, welche der Tugend der Güte entsprechen (Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Dienstfertigkeit u. s. w.). Dieses ist daran zu erkennen, daß zwar die Güte immer obwalten soll, daß aber diese besonderen Bethätigungen nicht in allen Fällen ausgeübt werden dürfen, sondern im Verkehr mit gewissen Personen suspendirt werden müssen.

§ 66.

Die erste Gruppe der Tugenden, nämlich die Selbstbeherrschung und die Gewissenhaftigkeit[a]), begründet die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters. In den entgegengesetzten Untugenden, der Wollust, der Unmäßigkeit, der leidenschaftlichen Ehrsucht, der herrschsüchtigen Rechthaberei, der Gewissenlosigkeit und Unzuverlässigkeit mangelt dem Willen die Fähigkeit, sich in stetiger Weise selbst zu bestimmen. Nun ist die Ehre die sittliche Selbständigkeit eines Menschen, sofern sie von den anderen selbständigen Menschen anerkannt wird. Der Untugendhafte hat also keine sittliche Ehre. Dieselbe kommt aber auch Keinem deshalb zu, weil er durch Unterwerfung unter die Vorurtheile oder Unsitten eines besondern Lebenskreises sich die Anerkennung seiner Genossen sichert. Endlich darf die Ehre nicht mit der negativen Achtung verwechselt werden, welche man der Menschenwürde auch des Untugendhaften zu erweisen hat.

a) Die hohe Bedeutung der Gewissenhaftigkeit (Lc. 16, 10; 1 Kor. 4, 2) erscheint darin, daß dieselbe für die durch den regelmäßigen Beruf vorgesehenen Handlungen als compendiarischer Maßstab des Rechten dient. Für die außerhalb des regelmäßigen Berufs nothwendige Handlungsweise reicht sie freilich nicht aus. Sie wird aber oft genug auch auf dieses Gebiet als Regel angewendet, indem man an das gesetzgebende Gewissen als an einen zuverlässigen und inappellabeln Maßstab für alles sittliche Handeln glaubt. Indessen das Recht dieser Annahme wird dadurch widerlegt, daß es auch irrendes

oder schwaches Gewissen (1 Kor. 8, 7—12; 10, 28—31; Röm. 14, 1—4) giebt, welches man in der Person seines Inhabers zu schonen, aber zugleich als eine der Berichtigung durch höhere Maßstäbe bedürftige Instanz zu beurtheilen hat. Um so weniger wird die durch falsches Urtheil bestimmte Gewissenhaftigkeit Einzelner für sich selbst als allgemeine Regel für Andere gelten können. Wenn Jemand z. B. asketische Satzungen irriger Weise nicht blos zu seinem eigenen Christenberuf rechnet, sondern nach seiner dadurch bestimmten Gewissenhaftigkeit auch Anderen vorschreiben will, so ist sein Gewissen befleckt oder gebrandmarkt (Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 2. 3), weil er den Zweifel an dem Rechte seines Vorgehens unterdrückt haben muß. Vgl. § 52, d.

§ 67.

Die zweite Gruppe der Tugenden, nämlich die Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit[a]), begründet die Klarheit und Energie des Charakters. Denn der gute Zweck, dem Einer nachstrebt, wird für seinen Charakter wirkungslos, wenn er in seinen Absichten zerfahren, in seinen Vorsätzen unbesonnen, wenn er unentschlossen im Einzelnen und im Ganzen wankelmüthig ist. In der Fertigkeit des planmäßigen und für den Augenblick zweckmäßigen Handelns alternirt mit der Besonnenheit die Klugheit[b]), indem jene die zu fassenden Vorsätze nach dem Maße der eigenen Kraft, diese nach dem zu erwartenden Widerstand der Anderen abmißt.

a) Weisheit 1 Kor. 3, 10; 6, 5; Lc. 21, 15; Mt. 24, 45; 25, 2; Besonnenheit, Nüchternheit 1 Petr. 1, 13; 5, 8; 1 Thess. 5, 6. 8; Entschlossenheit Röm. 14, 22. 23; Kol. 4, 15; Eph. 5, 15. 16; Beharrlichkeit Lc. 8, 15; Hebr. 10, 36; 12, 1; Apok. 2, 2; Röm. 2, 7.

b) Mt. 10, 16; Lc. 16, 8.

§ 68.

Die dritte Gruppe der Tugenden, nämlich die Güte[a]), Dankbarkeit, Gerechtigkeit, begründet den Gemüthswerth oder die Liebenswürdigkeit des Charakters. Es ist mindestens ein Mangel an Tugend, wenn man aus einer durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein oder überwiegend sachlich, also mit Schroffheit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will. Der volle Umfang der Liebe bewährt sich vielmehr darin, daß man in der

Güte die Fertigkeit erwirbt, seine Handlungsweise dem Anspruch der Anderen auf unsere Liebe anzupassen, in der Dankbarkeit die Bereitschaft, überall auf die Güte der Anderen zu rechnen, und in der Gerechtigkeit die Geneigtheit, den Mangel der Anderen an Güte und Dankbarkeit so zu ertragen, daß man durch dessen Wahrnehmung sich nicht zur Schroffheit gegen sie bestimmen läßt. Demgemäß wird die Gerechtigkeit auch die nothwendige Strenge gegen Personen nicht üben, ohne sie durch ein erkennbares Maß von Milde zu begleiten[b]).

a) 1 Kor. 13, 4. 5; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12; Eph. 4, 32; Phil. 4. 5.

b) Die sittliche Eigenthümlichkeit der Einzelnen richtet sich nach den Gradunterschieden, in welchen die einzelnen Gruppen der Tugenden entwickelt sind, und nach den verschiedenen Mischungsverhältnissen, die dadurch entstehen. Zugleich ist sie freilich bedingt durch die Art des Berufs, durch den Grad der Intelligenz, und durch die Art und den Grad der Kunstthätigkeit, welche einem Jeden überhaupt, und in der Anwendung auf seine sittliche Selbstdarstellung eigen ist.

§ 69.

Das Sittengesetz ist in der von Christus aufgestellten Vorschrift der Liebe gegen den Nächsten (§ 6) so allgemein ausgedrückt, daß alle sittlich nothwendigen und werthvollen Handlungen in den Umfang der Regel hineinfallen. Allein dieselbe bezieht sich direct nur auf die Gesinnung, und läßt alle übrigen Bedingungen unbestimmt, unter welchen die Nothwendigkeit der einzelnen liebevollen Handlung zu erkennen ist. Hiezu gehört nicht nur die Bestimmung über die Arten der Liebesübung (§ 72), sondern auch das Urtheil, ob man es im einzelnen Falle mit einem Nächsten im vollen Sinne, oder mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen, oder mit einem Feinde (§ 6, b) zu thun hat. Endlich fragt es sich, ob man im bestimmten Falle aus der Gesinnung der Liebe überhaupt handeln muß, oder jede Handlung zu unterlassen hat. Die sichere Entscheidung über diese Bedingungen ist aber mit einzuschließen, wenn man sich soll sagen dürfen, daß die bestimmte einzelne Handlung oder auch die Unterlassung jeder Handlung in dem bestimmten Falle dem Sittengesetze gemäß sei[a]). Diese Bedingungen sind jedoch so unermeßlich, daß sie in keiner systematischen, statutarischen Ausführung

des Sittengesetzes erschöpft werden können[b]). Denn ein Rechtsgesetz kann in seinen bestimmten Geboten und Verboten darum statutarisch und erschöpfend dargestellt werden, weil die übrigen nicht gebotenen und nicht verbotenen Handlungen erlaubt, d. h. gesetzlich unbestimmt bleiben. Hingegen wird vom Sittengesetz aus auf ein Maß tugendhafter Selbständigkeit des Einzelnen gerechnet, demgemäß er zu beurtheilen hat, was in jedem Falle sittliche Pflicht ist (§ 64, a), namentlich ob man gerade jetzt durch das allgemeine Sittengesetz genöthigt ist, ihm gemäß zu handeln, oder durch die Erwägung der Umstände genöthigt, überhaupt nicht zu handeln. Unter diesen Bedingungen wird das vollständig verstandene Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit[c]).

a) Dieser Grundsatz entscheidet gegen die jesuitische Moral, welche daraus, daß das allgemeine Sittengesetz nicht an die bestimmten Handlungen hinan reicht, auch den Pflichtbegriff als unbestimmt behandelt, dem gemäß die einzelnen möglichen Handlungen jeder festen Bestimmung entzieht, und dieselben nach dem Rechte oder der Rechthaberei der Einzelnen zu beurtheilen lehrt, nach der Regel, daß der gute Zweck die zu ihm dienenden Mittel rechtfertigt.

b) Dieses bewährt sich auch an der Bergpredigt Christi (Mt. 5—7), deren einzelne Vorschriften theils nur nach Analogie anwendbar, theils auf den Verkehr mit Brüdern, d. h. mit Menschen gleicher sittlicher Gesinnung bezogen sind, also immer auf die freie Beurtheilung von Umständen rechnen, die in der Regel nicht festgestellt sein können.

c) Jak. 1, 25.

§ 70.

Die sittliche Pflicht ist also das Urtheil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze nothwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln. Das Element der Freiheit, welches von diesem Urtheil der Nothwendigkeit einer liebevollen Handlung untrennbar ist, bringt es mit sich, daß verschiedene Menschen in demselben Falle zum Handeln oder zum Nichthandeln verpflichtet sind. Diese Ungleichheit aber, welche der Pflichtbegriff zuläßt, hat nicht die Bedeutung der Regellosigkeit. Denn da jeder in seinem besondern sittlichen Berufe (§ 57) an der gemeinsamen Aufgabe des Reiches Gottes zu arbeiten und das allgemeine Sittengesetz zu erfüllen hat, so ist

dadurch der größte Theil der sittlichen Pflichten im Voraus fest bestimmt. Die Berufspflichten also sind die ordentlichen Liebespflichten[a]). Zugleich erklärt sich die Ungleichheit desjenigen, was für Verschiedene in demselben Falle pflichtmäßig ist, aus der Verschiedenheit der sittlichen Berufe. Aber auch diejenigen Handlungen, welche nicht durch den bestimmten sittlichen Beruf vorgesehen sind, werden dadurch als nothwendig oder als pflichtmäßig erkannt, daß man deren Analogie zu dem eigenen Berufe feststellt. In diesen Fällen bildet man das Urtheil, daß man durch die besonderen Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben.

a) Weil die Berufspflicht die regelmäßige und ordentliche Form der Liebespflicht ist, wird mit Recht ihre Erfüllung als ein Glied der christlichen Vollkommenheit anerkannt (§ 50, b). — Für die Feststellung der im Berufe obliegenden Pflichten ist die dem Beruf entsprechende Tugend der Gewissenhaftigkeit in der Formel des gesetzgebenden Gewissens der regelmäßig ausreichende subjective Maßstab. Die Gewissenhaftigkeit scheint deshalb auch hinzureichen zu dem Urtheil darüber, ob man zu gewissen außerordentlichen Liebespflichten berufen sei. Indessen ist gerade dieses Gebiet auch der Spielraum für das irrende Gewissen (§ 66, a), wenn man übersieht, daß der eigene Beruf seine Schranken hat, und daß manche Handlungen ihm weniger analog sind, als man leichthin sich einbildet.

§ 71.

Jedoch reicht das Netz der ordentlichen (oder Berufs-) und der außerordentlichen Liebespflichten nicht hin, um alle Willensäußerungen des guten Charakters zu decken. Es fragt sich also, ob das gesammte Handeln, welchem man das Vorurtheil des sittlich Erlaubten zu Gute kommen läßt, welches man also von der directen Geltung des Pflichtbegriffs auszunehmen pflegt, deshalb überhaupt als sittlich unbestimmbar zu achten, oder dennoch unter die Strenge des Pflichtbegriffs zu beugen, oder vielleicht auf andere Weise sittlich zu regeln ist. Der erste Fall ist nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang des guten Charakters in sich die sittliche Indifferenz eines großen Gebietes seiner Bethätigungen nicht zulassen würde. Der pedantische Rigorismus des zweiten Falles wird sich schon deshalb nicht empfehlen, weil man sich seiner sittlichen Freiheit als solcher muß versichern können, wenn dieselbe im Begriff der Pflicht mit der gesetzlichen Nothwendigkeit

zusammentreffen soll. Jene aber muß man z. B. darin bewähren dürfen, daß man in der Wahl des besondern Berufes keiner vorausgehenden Pflicht folgt, daß man nicht verpflichtet ist, überhaupt oder mit einer irgendwie bestimmten Person eine Ehe einzugehen, daß man nicht in allen Fällen verpflichtet ist, für seinen Beruf gegen feindliche Angriffe einzutreten. In diesen Beziehungen übt man vielmehr nur Rechte aus, die man theils ruhen lassen kann, theils in einer Wahl anwendet, die durch keinen Pflichtbegriff meßbar ist. In welcher Weise dennoch auch diese Ausübung sittlich meßbar ist, wird deutlich werden, wenn das andere Gebiet des sittlich Erlaubten in Betracht gezogen wird. Dieses ist nämlich die Erholung, theils als Ruhe von der Anstrengung der Arbeit und als Genuß sinnlicher und geistiger Art, d. h. als Luxus über die unumgängliche Lebensnothdurft hinaus[a]), theils als gesellige Unterhaltung und Spiel, theils als die Verbindung von Beidem. Die Veranlassung zur Ruhe vom sittlichen Handeln und zum Genuß gewährt die körperliche Bedingtheit unseres geistigen Lebens. Die Veranlassung zu geselligem Spiele körperlicher und geistiger Uebung gewährt die Bestimmung unseres Geistes zu der individuellen künstlerischen Selbstdarstellung, welche neben unserer sittlichen Gemeinschaftsbestimmung feststeht. Es entspricht also mehr der Menschenwürde, wenn man seine Erholung von der gemeinnützigen Arbeit nicht im einsamen Stillesitzen, sondern in dem Austausche aller möglichen Kunstthätigkeit sucht. Dieser Inhalt der Erholung ist also ursprünglich der Art, daß er sich der directen Unterordnung unter den sittlichen Pflichtbegriff entzieht. Nur im Falle der Störung der Gesundheit wird man auch durch einen Gedanken der Pflicht gegen sich oder gegen die eigene Berufstüchtigkeit zur Erholung übergehen. Jedoch wird die Erholung durch die Pflicht indirect und negativ begrenzt. Nämlich die Art und die Dauer der Erholung ist dadurch zu regeln, daß man nicht zu der Erfüllung seines Berufes nach der Erholung untüchtiger sei als zuvor. In diesem Falle ist die Erholung pflichtwidrig und sittlich unerlaubt. Da also die Regelung der Erholung durch den Pflichtbegriff nicht weiter reicht, so tritt der dritte Fall in Geltung, indem die Bewährung der Tugend den ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Erholung zu begleiten hat. Man hat in allen Fällen derselben die Gewissenhaftigkeit, die Selbstbeherrschung, die Besonnenheit, die

Güte und Dankbarkeit, die Gerechtigkeit zu bewähren; und alles Spiel und alle Unterhaltung ist unerlaubt, welche der Ausübung dieser Tugenden in den Weg tritt. Deshalb aber ergiebt sich, daß in diesem Gebiet Verschiedenen dasselbe erlaubt und unerlaubt ist, je nachdem sie jene Tugenden dabei üben oder nicht. Endlich zeigt sich, daß auch bei der oben besprochenen Ausübung persönlicher Rechte die Tugend als der sittliche Maßstab mitwirken muß.

a) Calvini Inst. chr. rel. III. 10, 2. Iam si reputemus, quem in finem deus alimenta creaverit, reperiemus non necessitati modo, sed oblectamento quoque ac hilaritati eum voluisse consulere . . . Annon res multas citra necessarium usum commendabiles nobis reddidit?

§ 72.

Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte eintheilen; und hieraus ergeben sich besondere Grundsätze, welche die Entscheidung über das einzelne pflichtmäßige Handeln erleichtern. Die Güte bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen, oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke, oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend. Im ersten Falle ergeben sich die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit; im zweiten die Grundsätze der Rechtlichkeit, der Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit; im dritten die Grundsätze der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit.

§ 73.

Die liebevolle Achtung der Anderen schließt die negative Achtung der Menschenwürde und die Schonung aller Arten von Eigenthum der Anderen ein, welche die vorausgehenden Bedingungen der Liebe sind, und schon durch die Ordnung des öffentlichen Rechtes gewahrt werden[a]). Denn an und für sich kann die negative Achtung auch in der vollständigen Gleichgiltigkeit gegen die Anderen geübt werden, führt also allein zu keiner sittlichen Gemeinschaft. Die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit aber bezeichnen die Achtung vor dem Andern in der Beziehung, daß man

durch Handeln und Reden eine sittliche Gemeinschaft mit ihm eingeht. Die Bescheidenheit ist die pflichtmäßige Einschränkung des Selbstgefühls, welche daraus entspringt, daß man in dem Andern den Werth der mit ihm zu schließenden Gemeinschaft anerkennt[b]). Die Aufrichtigkeit ist die pflichtmäßige Aeußerung des stetigen Gemeinsinnes, welcher den Werth des Andern zum Zwecke der mit ihm einzugehenden Gemeinschaft anerkennt[c]).

a) Dieser Grundsatz beherrscht die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes (§ 6, d).

b) Der richtige Begriff der Bescheidenheit bedarf es noch immer, gegen den falschen asketischen Begriff durchgesetzt zu werden, welcher z. B. von Thomas von Kempen (de imitatione Christi I. 7) ausgesprochen wird: Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves. Non nocet, si omnibus te supponas; nocet autem plurimum, si vel uni te praeponas. So wie diese Regel dem natürlichen Eindrucke vieler Erfahrungen entgegenwirken soll, schreibt sie innerhalb der steten Vergleichung mit den Anderen eine reflectirte Selbstbeobachtung vor. Diese aber wird um so ungesunder sein, als der beabsichtigte Erfolg oft genug nur im Widerspruch mit der Wahrheit erreicht werden wird. Denn es kann in der Bescheidenheit nicht darauf ankommen, daß man einen unreifen Menschen für reifer als sich selbst ansieht u. s. w.; sondern es kommt darauf an, daß man sich als Einzelnen dem Werthe der Gemeinschaft unterordnet, die man erstrebt, indem man sich redend oder handelnd in Beziehung zu einem Andern setzt. Indem das Richten über die Anderen Mt. 7, 1—5 verboten ist, so wird uns dadurch auch nicht der Verzicht auf jede sittliche Beurtheilung der Anderen zugemuthet. Aus der Vergleichung jener Regel mit Jak. 4, 11. 12; Röm. 14, 4 ergiebt sich vielmehr, daß dasjenige Richten über den Andern pflichtwidrig ist, welches sich indirect über den Gesetzgeber selbst erhebt, oder den Werth des Andern für Gott ignorirt. Damit nämlich würde auch sein Werth für unsere Gemeinschaft mit ihm verneint, deren Nothwendigkeit eben im christlichen Gesetze und in der gemeinsamen Angehörigkeit zu Gott festgestellt ist. Man kann also z. B. die geringere sittliche Stufe eines Andern der Wahrheit gemäß sich klar machen, und ihm doch die Bescheidenheit erweisen, nämlich die liebevolle Achtung seiner Person, daß er uns der Erziehung oder der Besserung werth ist.

c) Die pflichtmäßige Aufrichtigkeit fällt nicht mit der natürlichen

Offenheit zusammen, obgleich sie durch dieselbe erleichtert werden, und der Stoff der individuellen Selbstmittheilung nicht blos in dieser, sondern auch in jener enthalten sein wird. Aber derselbe kommt in der Aufrichtigkeit nicht zur Geltung ohne die Einschränkung durch den Gemeinschaftszweck, den man in der Berührung mit dem Andern verfolgt. Diese Einschränkung der natürlichen Offenheit in der Aufrichtigkeit wird auch je nach der Art der Menschen, mit denen man zu thun hat, von verschiedenem Maße sein. — Die beiden Negationen Unbescheidenheit und Unaufrichtigkeit bezeichnen directe und positive Verletzungen der Achtung, die letztere als Falschheit unter dem Scheine der Aufrichtigkeit. Davon ist aber die Nichtaufrichtigkeit oder Verschlossenheit als blos negative Erscheinung unterschieden.

§ 74.

Die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der Anderen schließt das rechtliche Verhalten in allen denjenigen Beziehungen zu denselben in sich, welche durch Vertrag geordnet sind. Denn da das Recht das Mittel zur gesicherten Ausübung der sittlichen Freiheit ist, so ist in der liebevollen Gesinnung auch die Gesinnung für das Recht enthalten (§ 60), und ordnet die Rechtspflichten gegen die Anderen durch den Grundsatz der Rechtlichkeit[a]). Allerdings bezieht sich die Rechtlichkeit auf solche Verhältnisse zu den Anderen, in denen es auf den gegenseitigen Vortheil ankommt. Hingegen ist mit der Uebung von Dienstfertigkeit, Wohlthätigkeit und Wahrhaftigkeit nothwendig das Merkmal der Uneigennützigkeit, oder der Verzicht auf den eigenen Vortheil bei der Unterstützung der Anderen verknüpft. Indessen wird dieser Abstand zwischen dem Grundsatze der Rechtlichkeit und den anderen dadurch vermindert, daß jene die Billigkeit in der Beurtheilung derer nach sich zieht, welche uns rechtlich verpflichtet sind und zunächst nur auf unsere Rechtlichkeit Anspruch haben. Die Billigkeit nämlich ist zwar kein Maßstab von Liebespflichten, sie drückt aber die Anerkennung aus, daß unser im Augenblick nur durch Vertrag geordnetes Verhältniß zu den Anderen durch das Recht nicht erschöpft wird, daß vielmehr der gegenwärtig rechtlich gegen uns Verpflichtete Menschenwürde und sittliche Freiheit besitzt, und in jedem Augenblick uns den Anlaß zu Liebespflichten geben kann. Die eigentlichen Liebespflichten aber entspringen erst dann, wenn keine Gegenseitigkeit von Rechten im Spiel, wenn also die Un-

eigennützigkeit möglich ist. Dieses ist der Fall, indem die berechtigten Zwecke der Anderen in der Dienstfertigkeit durch persönliche Leistungen, — in der Wohlthätigkeit durch Mittheilung von Eigenthum, — in der Wahrhaftigkeit durch Mittheilung von Wissen unterstützt werden[b]).

a) Deshalb ist die Rechtlichkeit an sich ebenso außerhalb der liebevollen Gesinnung möglich, wie die negative Achtung vor den Personen und dem Eigenthum der Anderen (§ 73, a). Beides ist in dem Begriff der iustitia civilis zusammengefaßt, welche nach reformatorischer Lehre auch im Sündenstande möglich ist. Zu bemerken ist aber, daß auch in diesem Begriff der Rechtlichkeit nicht die positive Gesetzgebung, sondern die Idee des Rechtes den Maßstab bildet. Denn diese Rechtlichkeit schließt auch solche Formen des Betruges aus, welche durch den Buchstaben des Gesetzes und die daran gebundene Rechtsprechung unter Umständen straffrei sind, z. B. den Wucher, d. i. die Ausnutzung der Noth eines Andern zu eigenem Vortheil in der Form des rechtlichen Vertrages.

b) Die drei Grundsätze haben ein gemeinsames Gegentheil an der grundsätzlichen Ungefälligkeit, welche persönliche Dienstleistungen, Gaben und Wahrheitsmittheilungen (in ungefälliger Schweigsamkeit und Verschlossenheit) versagt. Die Wahrhaftigkeit aber findet noch schärfere Gegensätze an der Lüge, beziehungsweise an der grundsätzlichen Lügenhaftigkeit. Lüge ist nicht jede unwahre Rede. Im Gebiete der Kunst, im Scherz, in der Täuschung von Kindern oder von Kranken oder von Feinden ist unwahre Rede unter Umständen entweder erlaubt oder gar geboten. Lüge ist jedoch die unwahre Rede, wenn mit ihr die Absicht auf die Beschädigung des Andern oder auf den eigenen unerlaubten Vortheil oder auf beides verbunden ist. Die Lügenhaftigkeit ist die aus solcher Absicht oder auch aus Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit entsprungene habituelle Neigung zur Unwahrheit, welche die Absicht auf Unterstützung der Anderen durch Wahrhaftigkeit ausschließt.

§ 75.

Die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der Anderen äußert sich grundsätzlich in der Verträglichkeit bei bestehendem Verkehr, und in der Versöhnlichkeit, wenn der Verkehr durch Streit abgebrochen war. Beide werden sich von der schlaffen Nachgiebigkeit gegen Unsitte dadurch unterscheiden, daß sie mit der Aufrichtigkeit verbunden sind[a]). Uebrigens ist das pflicht-

mäßige Handeln nach diesen und allen vorhergehenden Grundsätzen, mit Ausnahme der Rechtlichkeit, der Einschränkung durch die Rücksicht unterworfen, ob die Art und der Grad der sittlichen Charakterbildung der Anderen die sittliche Gemeinschaft mit ihnen überhaupt oder in irgend einem Maße gestattet[b]). Die Uebung der Rechtlichkeit aber ist unter allen Umständen unumgänglich.

a) Mt. 5, 23. 24.

b) Mt. 7, 6.

§ 76.

Die Vollkommenheit, welche auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus in der Uebung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht (§ 50), ist von dem Gefühl der Seligkeit nothwendig begleitet (§ 47). Sofern es Einzelnen gelingt, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, so werden gerade Solche aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urtheil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind. Deshalb werden gerade diese es ablehnen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engern Kreis derselben aufzurichten[a]). Vielmehr richtet sich der christliche Glaube, welcher aus der Versöhnung durch Christus des ewigen Lebens (§ 45) gewiß ist, und dieses Gut in Uebung der Gerechtigkeit wie in Heiligung (§ 47, b) festhält, an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen (§ 8).

a) Diese Ordnung ist ursprünglich im Buddhismus wirksam, ist von da auf den Manichäismus übergegangen, ist von daher auf die Beurtheilung des christlichen Mönchthums angewendet worden, und kommt endlich in den pietistischen Vereinigungen wieder zum Vorschein. In allen diesen gleichartigen Erscheinungen tritt die religiöse Tendenz auf abstracte Verneinung der Welt hervor, welche in abgestufter Weise den genannten Religionen und Richtungen gemeinsam ist. Zugleich ergiebt sich, daß die Absonderung der perfecti von den auditores (so ist die Classificirung im Manichäismus)

immer nur angezeigt ist, wenn ein starker Zug zur ceremonialgesetzlichen Ausprägung der Religion zu Grunde liegt.

§ 77.

Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in zeitlicher Nähe entgegengesehen; sie rechnen, nach der Vorstellung der alttestamentlichen Propheten, auf das göttliche Weltgericht als sinnenfälliges Ereigniß auf der Erde, durch welches die Herrschaft Christi über das Reich Gottes auf der Erde vorbereitet werden soll[a]). Durch die Wiederbelebung der gestorbenen Gläubigen und die sinnenfällige Wiedererscheinung Christi selbst[b]) wird die nunmehr beginnende Epoche seiner Herrschaft in Kraft gegen die frühere abgegrenzt. Diese Form der Zukunftserwartung hat sich in der Kirche nicht behauptet, wenn sie auch in sectirerischen Kreisen aufrecht erhalten wird. Die in der Kirche gepflegte Hoffnung verzichtet darauf, daß die Erde der Schauplatz jener Herrschaft Christi sein werde, indem sie die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichtes und der Trennung der Beseligten und Verdammten, hierin aber die endgiltige Vollziehung des höchsten Gutes an Jenen feststellt[c]). Wie sich eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen durch die Benutzung der Data des N. T. überhaupt nicht erreichen läßt, so bleiben auch die Andeutungen im N. T., welche dem Zustande der Beseligten und Verdammten gelten, jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung[d]). Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wißbegierde an, sondern darauf, daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes.

a) Mc. 8, 38; 9, 1; 1 Petr. 4, 7; Jak. 5, 8. 9; 1 Joh. 2, 28; 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 10, 11; 15, 52; Hebr. 10, 35—37. Vergl. dagegen 2 Petr. 3, 4—9. — Apok. 19, 11—22, 15; 1 Petr. 4, 5; Hebr. 10, 30. 31; 2 Kor. 5, 10; Mt. 25, 31—46.

b) 1 Thess. 4, 16. 17.

c) Conf. Aug. I. 17. Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit; piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur.

d) Dahin gehört die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiste völlig entsprechenden Leibe (1 Kor. 15, 35—53; 2 Kor. 5, 1;

Phil. 3, 20. 21), ferner die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt (Mc. 9, 43—48; Apok. 19, 20; Röm. 2, 9. 12; 9, 22; Phil. 3, 19; Apok. 17, 8. 11; Mt. 7, 13).

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

§ 78.

Das Gebet ist nicht blos eine Leistung und ein Bedürfniß des einzelnen Gläubigen (§ 54), sondern es ist zugleich auf gemeinschaftliche Ausübung bestimmt[a]). Das Gebet ist die am meisten geistige Form der Gottesverehrung. Deshalb ersetzt es in der vollkommenen Religion des Christenthums alle materiellen Opfer und Weihgeschenke, welche in den anderen Religionen zur Verehrung Gottes verwendet werden[b]).

a) Dieselbe Gemeinde, welche in ihrem gegenseitigen sittlichen Handeln Subject des Reiches Gottes ist, ist zugleich durch die Versöhnung mit Gott dazu bestimmt, sich in sinnenfälligem Gottesdienst zu verbinden (§ 9, b).

b) Die Frucht der Lippen, welche den Namen Gottes bekennen, ist das Lobopfer (Hebr. 13, 15, vgl. 1 Petr. 2, 5), welches gelegentlich schon im A. T. als das Gegentheil und als der werthvollste Ersatz der materiellen Opfer erkannt wird (Hosea 14, 3; Ps. 50, 14. 23; 51, 17—19; 116, 17; Jes, 57, 19).

§ 79.

In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und der Dank nicht gleichgestellte Arten. Denn dadurch würde die Irrung begünstigt, als ob auch die selbstsüchtige Bitte zu der berechtigten Verehrung Gottes diente, und als ob man Gott erst zu danken hätte, wenn er die ihm vorgetragenen Bitten erhörte. Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung, Anbetung Gottes gestellt[a]). Das „Bekenntniß seines Namens" ist also die Anerkennung Gottes als unseres Vaters, sofern er sich als solchen durch seinen Sohn

uns offenbart[b]), und durch die Leitung unserer Geschicke erweist (§ 54, a). Das Bittgebet ist eine Abart des Dankgebetes. Denn die demüthige und uneigennützige Anerkennung Gottes oder der Dank beherrscht in allen Fällen die Bitten, welche ihm aus dem Bedürfniß der Bittenden vorgetragen werden[c]). Dadurch wird auch die Grenze gezogen, in welcher sich das Vertrauen auf Erhörung der Bitten zu halten hat (§ 55). Insbesondere ist das Bittgebet nur unter der Bedingung als gemeinsames möglich, wenn man bestimmt weiß, daß das Erbetene nicht blos unserem Bedürfniß, sondern zugleich auch der Ehre Gottes dient. Deshalb wird die Erhörung den Bitten zugesichert, welche im Namen Jesu Christi erfolgen[d]), d. h., welche sich auf die Verleihung der Güter richten, die zu dem Zwecke der Offenbarung durch Christus in directem Verhältnisse stehen. Hiedurch wird in hervorragender Weise das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte begründet.

a) Das Wort „Gebet" ist ein starkes Hinderniß für diese Erkenntniß, da es immer zunächst an das Bitten erinnert. Hingegen braucht man nur in den Psalmen zu blättern, welche hebräisch tehillim, Lobgesänge, heißen, um in dem obigem Satze die Norm der Sache zu erkennen.

b) Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus (§ 13) unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des A. T. Denn obgleich Gott als Vater des erwählten Volkes Israel dasteht, welches sein Sohn ist (2 Mos. 4, 22; Hos. 11, 1), so ist erst durch Christus den Gliedern seiner Gemeinde das Recht eröffnet, daß sie auch als Einzelne sich für Söhne oder Kinder Gottes ansehen dürfen, während er die Israeliten als Fremde d. h. als Knechte Gottes beurtheilt (Mt. 17, 24—27). Demgemäß ist es charakteristisch, wie Paulus im Eingang seiner Briefe sich mit der angeredeten Gemeinde identificirt in dem Dank gegen Gott als unseren und den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zwar wegen des Bestandes der christlichen Religion in der Gemeinde (1 Thess. 1, 2—5; 2 Thess. 1, 3. 4; Gal. 1, 3—5; 1 Kor. 1, 4—9; 2 Kor. 1, 3—7; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3—6; Eph. 1, 3—6; Phil. 1, 3—7; vgl. Apgesch. 2, 11. 47).

c) Phil. 4, 6; 1 Thess. 5, 16—18.

d) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24.

§ 80.

Das Gebet, welches Christus seine Jünger auf deren Ansuchen gelehrt hat[a]), bietet die charakteristische Bestätigung der Regel des Paulus dar, daß die Bitten mit Danksagung vor Gott gebracht werden sollen, und ist der Schlüssel für den Sinn, in welchem das Bekenntniß des Namens Gottes als das Opfer des Lobes zu verstehen ist. Denn einmal sind alle einzelnen Bitten dieses Gebetes deutlich der Anrufung Gottes als des Vaters untergeordnet und von diesem Bekenntniß seines Namens umfaßt. Ferner aber schließt jede Bitte die Anerkennung davon in sich, daß die Güter, auf welche sie sich in verschiedenem Maße beziehen, von Gott aus der betenden Gemeinde gewährleistet sind. Der Wunsch, daß der Name Gottes geheiligt werde, setzt voraus, daß Gott sein Wesen und seine Macht den Menschen zur Erkenntniß[b]) gebracht hat, und daß darum die Heilighaltung desselben oder seine Anerkennung[c]) in demselben Maße möglich ist. Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist (§ 5, b). Die Bitte um das tägliche Brot setzt die Gewißheit davon voraus, daß Gott für die Erhaltung der Bittenden Sorge trägt[d]); für den aber, welcher das Brot des Bedarfes durch seine Arbeit erworben hat, trägt diese Bitte überhaupt das Gepräge des Dankes für den erfahrenen Segen Gottes. Die Bitte um die Vergebung der Sünden findet in ihrer Begründung durch die Vergebung, die wir an den Anderen üben, nichts weniger als den Ausdruck eines Rechtsanspruchs auf die göttliche Gunst. Vielmehr soll damit bezeichnet sein, daß wir in der charakteristischen sittlichen Pflichtübung derjenigen Gemeinde begriffen sind (§ 6, b), welche durch die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott verbunden ist (§ 38). Die Bitte um die fortdauernde oder immer zu erneuernde Anwendung dieser Gabe setzt also die Anerkennung ihrer allgemeinen Feststellung für die Gemeinde voraus. Endlich die Bitte um Ersparung der Versuchung durch irgend eine Stellung zur Welt, in die wir geführt werden, oder um Bewahrung vor dem aus ihr wahrscheinlich entspringenden Bösen ist nicht denkbar ohne die Anerkennung der Leitung der Welt durch Gott, und seiner liebevollen Absicht, dieselbe zum Besten der Kinder Gottes zu leiten.

a) Aus verschiedenen Gründen ist die Veranlassung und der Text des Gebetes bei Lc. 11, 1—3 dem Text und seinem Zusammenhang bei Mt. 6, 9—13 vorzuziehen. Dort besteht die Formel aus fünf Bitten: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Was bei Mt. hinzugefügt ist, erweist sich auch nur als Erläuterung der zweiten und der fünften Bitte. Denn das Kommen des Reiches Gottes besteht darin, daß der Wille Gottes von den Menschen so erfüllt wird, wie von den Engeln (Ps. 103, 21), und die Bewahrung vor dem Bösen ist identisch mit der Ersparung der Versuchung.

b) Das ist der Sinn des „Namens Gottes" (Ps. 9, 11; 69, 37; 5 Mos. 28, 58; 32, 3; Jes. 30, 27; 50, 10).

c) Jes. 29, 23; Hesek. 36, 23.

d) Mt. 6, 31, 32.

§ 81.

Indem die Christen Ekklesia, Kirche, heißen, so wird ihr identisches und gemeinschaftliches Gebet als das wesentliche Merkmal ihrer Einheit aufgefaßt. Denn obgleich dieselbe Gemeinde zugleich zur sittlichen Ausführung des Reiches Gottes bestimmt ist, so tritt diese Thätigkeit nicht in directe, sinnenfällig meßbare Erscheinung (§ 9, b). Jedoch ist das gemeinsame Beten als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche, sondern dient auch zur Vermittelung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Aufgabe des Reiches Gottes. Hievon abgesehen ist also das Bekennen des Namens Gottes (als unseres Vaters) im gemeinsamen Gebet das Merkmal, welches dem Wesen der Kirche als der religiösen Gemeinde Christi entspricht. In seiner Ausübung sind alle Christen Priester[a]). Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus oder als unseres Herrn vor den Menschen dasjenige Merkmal dieser Gemeinde, welches ihrer geschichtlichen Weltstellung entspricht[b]).

a) Priester ist derjenige, welcher Gott nahen darf (4 Mos. 16, 5). In diesem Sinne sind die Israeliten ursprünglich ein Königreich von Priestern (2 Mos. 19, 6). Die Ausübung dieses Rechtes wird nun eingeschränkt, indem es auf die Vermittelung durch die Opfer der amtlichen levitischen Priester angewiesen wird. Im Christen-

thum fällt diese Bedingung weg, da in seiner Gemeinde nur das Opfer des Gebetes gilt; deshalb sind alle Christen Priester (1 Petr. 2, 5. 9; Apok. 1, 9; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15).

b) Mt. 10, 32. 33; Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11. Dieses Bekenntniß der Kirche entspricht sowohl ihrer geschichtlichen Besonderheit, wie ihrer allgemein menschlichen Bestimmung. Durch dasselbe haben die Christen einmal sich von allen anderen Religionsgemeinden zu unterscheiden, zugleich aber ihre Religionsgemeinde über die Menschheit auszubreiten.

§ 82.

Wie jede Religion sich in irgend einem Sinne auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigenthümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung. Insbesondere ist es für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde unumgänglich, daß ihre Gebetsthätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde (§ 19. 25). Deshalb hat die christliche Religionsgemeinde oder die Kirche ihr Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck in dem Reiche Gottes besteht, und der deshalb auch die richtige Deutung Christi umfaßt, daß derselbe die Gnade und Treue Gottes verwirklicht (§ 22) und als der Versöhner der Sünder mit Gott die Gemeinde des Reiches Gottes stiftet und vertritt (§ 42). Dieser gesammte Erkenntnißinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes und seiner Absicht auf unsere Bestimmung zum Reiche Gottes (§ 5) und zur Freiheit über der Welt (§ 45) dargestellt wird. So gegliedert ist das Wort Gottes nicht blos zur Erwerbung der Erkenntniß, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Ueberzeugung und als Antrieb und Maßstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche active Merkmal der christlichen Gemeinde bildet (§ 81). Mit jenem Inhalt und mit dieser Wir-

kung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Werth als Gottes Wort [a]).

a) Mc. 4, 14; Joh. 5, 24. 38; 8, 31; 14, 23. 24; Lc. 10, 16; Apgesch. 4, 29; 1 Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1; 1 Kor. 14, 36; Kol. 1, 25; 1 Thess. 2, 13.

§ 83.

Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche [a]). Sie sind ihrer Erscheinung nach Cultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnißacte der Gemeinde [b]). Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereigniß des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist (§ 42), so verbürgt jene Cultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht (§ 46). Auf diesen Rücksichten beruht ihre Geltung als Sacramente oder Gnadenmittel.

a) Eph. 4, 4—6; 1 Kor. 10, 17.

b) 1 Kor. 11, 26. Mt. 28, 19. Die § 81—83 bezeichneten Merkmale der Einheit der Kirche sind nicht gleichartig unter einander, und es darf keines von ihnen einseitig betont werden. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche muß in ihrer Abzweckung darauf gewürdigt werden, daß die Kirche sich im Gebetsbekenntniß zu Gott durch ihren Herrn Christus vereinigt, und der göttliche sacramentale Werth der beiden von Christus eingesetzten Handlungen kommt nur zur Geltung, indem diese Sacramente als Cultushandlungen der Gemeinde ausgeübt werden. Also einmal ist die Definition der Kirche in der Conf. Aug. I. 7: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden" — unvollständig, denn es fehlt das Merkmal des identischen Gebetes. Ferner aber würde das richtige Verständniß der Sache nicht erreicht, wenn man Wort

Gottes, Gebet, Sacramente nur neben einander als gleichartige Merkmale der Kirche aufzählte. Vielmehr muß der Gegensatz zwischen dem Worte Gottes und dem Gebet der Gemeinde festgestellt werden, um die Wechselbeziehung zwischen beiden zu erkennen, und man muß sich bei Taufe und Abendmahl klar machen, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Handeln der Gemeinde und der Gnadengabe Gottes in dem identischen Acte ausgedrückt ist.

§ 84.

Die katholische Beurtheilung der Kirche besteht darin, daß der Werth des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besonderen katholischen Rechtsordnungen abhängen soll. Nun gehört die Werthschätzung der Gemeinde oder Kirche Christi nothwendig in die religiöse Gesammtanschauung des Christenthums. Dieses gilt nicht nur, sofern sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe hingewiesen ist (§ 5), sondern auch sofern sie als Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung durch das Wort Gottes geleitet wird (§ 82) und demnach selbst die Offenbarung Gottes in Christus wirksam erhält. Darum ist es nothwendig auch im evangelischen Sinn, die Kirche unter diesen Merkmalen zu glauben, indem man an ihrer Gottesverehrung mitthätig ist. Allein im evangelischen Sinne glaubt man die Kirche so, indem man die rechtlichen Formen, in denen sie übrigens existirt, außer Acht läßt [a]). Denn obwohl in der Geschichte die religiösen Factoren der Kirche nicht wirksam werden ohne die Vermittelung der rechtlichen Formen, so ist die Anschauung der Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes, worin die allgemeine christliche Kirche wirklich besteht (§ 86, b), durchaus gleichgiltig gegen die Rechtsordnungen in der Kirche, welche in allen ihren Theilen verschieden sind.

a) Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist, als das Gebiet, welches durch die Sündenvergebung bezeichnet ist (§ 38, a). Der Glaube erkennt diese Werthbestimmungen der Kirche, und erkennt die Kirche in diesen Beziehungen als eine durch Gott verbürgte Wirklichkeit. Rechtsformen aber sind keine Werthgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen also sieht derselbe ab, indem er den religiösen Werth der Kirche feststellt.

§ 85.

Die christliche Kirche, welche ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß unter den angegebenen Merkmalen (§ 81—83) als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung begriffen wird, ist als solche in die Oeffentlichkeit der Geschichte am Pfingsttage eingetreten [a]). Jedoch ist sie zu dauerndem Dasein nicht gelangt, ohne daß sie auch noch andere Functionen an sich ausgebildet hat, als diejenigen, welche ihr in erster Linie wesentlich sind. Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienst und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte nothwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben entsprechen mußte [b]). Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfniß hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenüber gestellt fand, deren sittliche Ordnungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen keinen Platz für die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genöthigt, ihre Sitte nicht blos im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen, und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirthschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden, und ein neues Eherecht zu entwickeln [c]), sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben, und die Bischöfe als göttlich berechtigte Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Functionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals. Hingegen nach evangelischer Ansicht sind alle Attribute staatlicher

Art von dem Begriff der Kirche ausgeschlossen. Indem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im Wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt [d]).

a) Apgesch. 2, 1—11.

b) 1 Thess. 5, 12. 13; 1 Kor. 16, 15. 16; 1 Petr. 5, 1—5; Hebr. 13, 17.

c) 1 Kor. 6, 1—6; 7. 10—17.

d) Conf. Aug. I. 5. Es ist hier übersehen, daß die Prediger des göttlichen Wortes zugleich die Liturgen, also die Vorbeter der Gemeinde sind. Ist nun das Beten die Thätigkeit, in welcher alle Christen Priester sind (§ 81, a), so ist nichts dagegen, die liturgischen Vorbeter auch als amtliche Priester zu bezeichnen. Dabei wird die katholische Beziehung dieses Titels auf das Meßopfer verneint, da dem Priester im evangelischen Sinne keine andere Art des Opfers zusteht, als das allgemeine Opfer der Lippen, das Gebet.

§ 86.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde Christi ist ein so nothwendiges Glied in der Weltanschauung der christlichen Religion [a]), daß die Spaltung der Kirche in eine Vielheit von Theilkirchen und von Secten, und die unaufhörliche Fortdauer der Streitigkeiten innerhalb derselben ein starkes Hinderniß für die Ueberzeugungskraft dieser Religion bildet. Jedoch ist *erstens* jene Thatsache eine Probe für die Bedeutung des Christenthums als der Religion der Menschheit. Die Spaltungen und die Streitigkeiten in der Kirche sind nämlich dadurch veranlaßt, daß alle möglichen religiösen, sittlichen und intellectuellen Richtungen der vorchristlichen Menschheit mit dem Christenthum verbunden werden sollen. Diese Erscheinung also, welche in keiner Volksreligion möglich ist, im Buddhismus nicht vorkommt und im Islam einen sehr beschränkten Umfang hat, ist ein Beweis dafür, daß das Christenthum alle geistigen Bildungselemente an sich zieht, auch auf die Gefahr seiner Verunstaltung hin. Neben dieser Veranlassung der Spaltungen aber lassen *zweitens* alle Theilkirchen und Secten die Einheit des christlichen Gottesdienstes thatsächlich darin erkennen, daß sie ohne Ausnahme das Gebet des Herrn officiell gebrauchen [b]), und dabei die *Absicht* auf das reine Verständniß des Wortes Gottes aufrecht erhalten. Un-

geachtet dessen kommen nun die Spaltungen dadurch zu Stande, daß man die Abweichungen theils in den anderen Cultusformen, theils in dem Verständniß des Wortes Gottes als nothwendige Gründe der Trennung achtet. Hieraus ergeben sich aber zwischen den Theilkirchen in der Ausprägung des Christenthums Unterschiede nicht nur der Art, sondern auch des Grades. Ist man sich also in der Theilkirche, der man unumgänglich angehört, dessen bewußt, an einer höhern Entwickelungsstufe des Christenthums theilzunehmen, als es in den anderen möglich wäre, so ergiebt sich daraus die sittliche Verpflichtung, gerade innerhalb der eigenen Theilkirche die allgemeinen Aufgaben des Christenthums, die religiöse, die gottesdienstliche und die sittliche zu lösen.

a) Joh. 10, 16.

b) Taufe und Abendmahl können trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung (§ 83, a) leider nicht mehr als die factischen Merkmale der Einheit der Kirche genannt werden. Das Abendmahl wird fast überall ohne Scheu gerade zum Bekenntnißzeichen des kirchlichen Particularismus gemacht. Aber auch die Taufe ist nicht so, wie es Luther annahm, gemeinsames Merkmal aller Theilkirchen. In der griechischen Kirche, welche dreimalige Untertauchung ausübt, ist die in der abendländischen Kirche übliche Besprengung nicht so sicher anerkannt, daß nicht je nach dem Urtheile des einzelnen Geistlichen eine Wiedertaufe lateinischer Christen stattfinden könnte. Die zahlreiche Secte der Baptisten erkennt die Besprengung der Kinder gar nicht als Taufe an. Neuerdings weichen auch die römischen Katholiken von der altkirchlichen Anerkennung der Ketzertaufe ab, indem sie protestantische Convertiten hie und da wiedertaufen.

§ 87.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständniß des reinen Wortes Gottes oder die religiöse Weltanschauung des Christenthums in allgemeinen Wahrheitssätzen oder Dogmen ausprägt[a]). Die Abweichung im Dogma (Lehrbegriff, Lehrordnung) ist nun nicht der einzige mögliche Grund der Entstehung von Theilkirchen. Die morgenländische und die abendländische katholische Kirche sind im Dogma ursprünglich einig gewesen, haben sich aber getrennt wegen der Abweichung in Cultus, kirchlicher Sitte und Verfassung. Hingegen ist die große Spaltung der abendländischen Kirche auch im Cultus abhängig von

der Abweichung der Lehrbegriffe. Dieselbe beurtheilt man als evangelischer Christ dahin, daß man als solcher eine reifere Entwickelungsstufe des Christenthums einnimmt, als welche die katholische Kirche darstellt (§ 45, e). Das positive Interesse der evangelischen Christen an der Lehrordnung ihrer Kirche, welches hieraus sich ergiebt, ist durch zwei Bedingungen geregelt. Erstens muß die kirchliche Lehrordnung nach der heiligen Schrift (§ 3) normirt sein und beziehungsweise berichtigt werden. Zweitens bezeichnet die Lehrordnung immer die Kirche als Schule. Es führt also Verwirrung herbei, wenn sie ausschließlich und ohne Beobachtung dessen, was § 79—81 aufgestellt ist, als das „Bekenntniß der Kirche" bezeichnet wird. Denn die kirchlichen Lehrordnungen aus der Reformationszeit können nur durch gründliche theologische Bildung angeeignet werden; theologische Bildung überhaupt darf jedoch den Mitgliedern der Kirche als solchen nicht zugemuthet werden. Die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche ist vielmehr nur danach zu beurtheilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit (§ 50, b) ausmacht. Dadurch ist auch der Unterschied des evangelisch-kirchlichen Christenthums gegen die Secten und gegen alle sectirerischen Bestrebungen bezeichnet, welche in den evangelischen Kirchen darauf ausgehen, die christliche Vollkommenheit nach anderen Bedingungen zu bestimmen, als welche in der Augsburgischen Confession aufgestellt sind.

a) Das früheste Document der Art, nämlich das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß wird nicht mit Recht als einheitliches Bekenntniß der ganzen Kirche angesehen. Denn es ist in der griechischen Kirche weder in officiellem Gebrauche noch überhaupt bekannt, da es dort ganz und gar in die nicänisch-constantinopolitanische Formel der Glaubensregel aufgegangen ist.

§ 88.

In dem rechtlich abgegrenzten und privilegirten Predigtamt (§ 85, d), ist die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung beabsichtigt. Der Grundsatz der deutschen Reformation, daß die religiös-sittliche Auctorität des Predigtamts keine rechtlich-politische Auctorität sei und mit der letztern nicht vermischt werden dürfe[a]), bewährt sich ohne Schwierigkeit daran, daß eine evangelische Localgemeinde als Gemeinde überhaupt durch Eigenthum und dessen Verwaltung, als Kirche durch den Bestand

des Amtes des Wortes und der Verwaltung der Sacramente constituirt ist. Die amtliche Verkündigung des göttlichen Wortes (§ 82) wird nun gelegentlich auch in der Form der Rüge von Irrthümern und Unsitten an bestimmten einzelnen Personen erfolgen, und unter Umständen wird die Localgemeinde Einzelnen die Theilnahme an ihrem Gottesdienste versagen müssen. Aber auch diese Ausübung eines natürlichen Gemeinschaftsrechtes wird nur als moralische Einwirkung und als Anwendung moralischer Nöthigung richtig verstanden. — Eine eigentliche Rechtsbildung mit dem Merkmal des äußern Zwanges kommt der evangelischen Kirche erst zu, indem sie als Vielheit von Localgemeinden doch eine Einheit sein, und zugleich als eine vom Staate privilegirte Corporation auftreten will. Jene Aufgabe nämlich erfordert die rechtsgesetzliche Ordnung abgestufter Aemter, so wie die Beaufsichtigung der Beamten im Interesse des Ganzen; den rechtlichen Zwang aber, der dazu nöthig ist, kann nicht die Kirche als solche üben, sondern nur der Staat[b]), welcher die Kirche als öffentliche Corporation anerkennt und schützt. Denn als die rechtlichen Vertreter des christlichen Volkes können die Organe des Staates gegen die Kirche nicht gleichgiltig sein. In Deutschland wenigstens haben die geschichtlichen Umstände es sogar mit sich gebracht, daß die Obrigkeiten im 16. Jahrhundert in der Vertretung der christlichen Territorialgemeinden denselben ihre Rechtsordnung verliehen und deren Ausübung durch eigene staatlich-kirchliche Behörden gesichert haben. Dabei ist es überall zunächst wieder zur Vermischung der religiösen und der rechtlichen Auctorität gekommen, indem, unter Nachwirkung mittelalterlicher Ansichten, die Hauptbestimmung des Staates in die directe Förderung der christlichen Religion und ihrer Sittlichkeit gesetzt wurde. Andererseits entwickelten sich innerhalb des Calvinismus mehrere Formen von rechtlicher Kirchenverfassung, welche unabhängig oder gleichgiltig gegen den Staat sind. Von diesen Formen aber ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht möglich gewesen, ohne einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden. Der Independentismus in England und America hat auf die rechtliche Organisirung der Gesammtgemeinde verzichtet, indem er die Localgemeinden als souverän hinstellte und zwischen ihnen nur eine moralische Verbindung beliebte. In Schottland endlich ist eine Synodalverfassung der Kirche theils in Verbindung mit der Staatsgewalt,

theils in Unabhängigkeit von ihr zu Stande gekommen, wodurc aber die in Cultus und Lehre ganz identische Kirche gespalten is Das landesherrliche Kirchenregiment in Deutschland ist nun ein Bedingung für den Zusammenhang der verschiedenen evangelische Landeskirchen in sich und unter einander, welche nicht nach der Muster jener americanischen oder schottischen Verhältnisse beur theilt und geringgeschätzt werden darf. Nach evangelischem Lehr begriff giebt es kein ausschließliches Ideal rechtlicher Kirchen verfassung, und der geschichtliche Gang des Protestantismus i Deutschland rechtfertigt die Behauptung, daß die Erhaltung de landeskirchlichen Einheiten den Schutz der evangelischen Kirch vor Zersplitterung in Secten und vor Eroberung durch de Romanismus gewährt. — Aber freilich ist die rechtliche Begrün dung des landesherrlichen Kirchenregiments auf einem ander Wege zu führen als früher. Denn dasselbe kann weder abgeleit werden aus der vorgeblich religiösen Abzweckung des Staates noch aus der fingirten Uebernahme des katholisch-bischöfliche Amtes durch die Landesherren, noch aus dem Umfang der staa lichen Souveränetät als solcher. Jedoch ist die rechtliche Regi rung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges Ar nexum ihrer Souveränetät verständlich, weil der nationale Stac wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirch als Ganzes erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht, welche mit Zwang verbunden ist, in den Bereich des Staates fällt. Si ist nothwendig, weil es nicht zum Besten der evangelischen Kirch selbst gereichen würde, daß dieselbe durch rechtliche Selbständigke ein Staat im Staate werde, und weil ihre selbständige religiös Bestimmung beschädigt werden würde, wenn man sie auf jene Weg hindrängte. Durch die landesherrliche Regierung der evan gelischen Kirche wird auch gerade die grundsätzliche Unterscheidun zwischen religiöser und rechtlicher Auctorität in der Kirche aus recht erhalten. Denn einerseits wird es durch die landesherrliche Kirchenbehörden den Pastoren erspart, ihr Amt auch auf di Verwaltung und Regierung der Gesammtkirche auszudehnen, un dessen moralische Auctorität dadurch zu verderben; andererseit ist es den Landesherren zuzutrauen, daß sie die Eigenthümlichkei der evangelischen Kirche in Gottesdienst und Lehre achten, un ihr nichts aufdrängen, was wider das Evangelium verstößt. Wi weit es gelingen wird, durch Einrichtung von Synoden das z

)t bestehende Kirchenregiment zu unterstützen und der Gefahr Auflösung der Landeskirchen vorzubeugen, ist gegenwärtig) unentschieden.

a) Conf. Aug. II. 7: Non commiscendae sunt potestates :clesiastica et civilis. — Secundum evangelium seu de iure vino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, uibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi :mittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab vangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est im- ietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, ed verbo.

b) Luther, An den Adel deutscher Nation: „Weil weltliche Ge- alt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen ı schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert urch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie :effe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist."

§ 89.

Die Taufe (Untertauchung) auf den Namen des Herrn Jesus oder auf Jesus Christus, oder auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes[a]) ist der Erscheinung nach Act der Gemeinde, ch den sie die zu ihr tretenden Einzelnen auf die Offenbarung tes verpflichtet, welcher die Gemeinde ihren Bestand verdankt. se Verpflichtung schließt die Reinigung und Erfrischung des tigen Lebens in sich, welche durch das Bad des Körpers sym- sch angezeigt wird, und welche sachlich als die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung oder Versöhnung zu verstehen). Der Ritus ist nun aber nicht blos Bekenntnißzeichen des zelnen, der als Gläubiger zur Gemeinde tritt, sondern als ıdlung der Gemeinde Sacrament, weil der Bestand der Ge- ıde in die Offenbarung des Vaters durch den Sohn hinein- ört, und dem neu Aufgenommenen den eigenthümlichen Segen :r Offenbarung gewährleistet. Dieser Werth der Handlung gerade in der Taufe der Kinder deutlich ausgedrückt[c]). Ob- ch diese Sitte nur auf sehr alter Ueberlieferung und nicht Anordnung Christi oder Vorbild der ältesten Gemeinde be- t, so hat sie ihr gutes Recht im Zusammenhange mit der giösen und sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde. Hin- :n beruht der Grundsatz der baptistischen Secte, erst Erwachsene

und zwar solche zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene Personen erkennbar sind, auf der verkehrten Voraussetzung, daß Einer außerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit gelangen könne.

a) Apgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. — Röm. 6, 3; Gal. 3, 27. — Mt. 28, 19.

b) Apgesch. 2, 38. Manche Stellen des N. T., welche regelmäßig auf die christliche Taufe der Einzelnen bezogen werden, sind nicht auf dieselbe berechnet, sondern sind Anspielungen auf die allgemeine Erneuerung der Menschen durch den Geist Gottes, welche von Propheten symbolisch als Reinigung und Erfrischung durch Wasser bezeichnet wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; vgl. Hesek. 36, 25. 26; Jes. 32, 15; Joel 3, 1).

c) Conf. Aug. I. 9: Pueri per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam dei. Hier wird die Kindertaufe ganz richtig als ein Act der Weihe derselben durch die Gemeinde dargestellt, die wegen der Stellung der Gemeinde zu Gott effectiv ist.

§ 90.

Das Abendmahl ist in der Erscheinung Act der ganzen Gemeinde (und des Einzelnen, sofern er sich als Glied der Gemeinde darstellt), wodurch dieselbe zunächst den Werth der Lebensaufopferung Christi zu ihrer Gründung dankbar anerkennt [a]). Indem aber Christus selbst den Werth seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt (§ 38, a), so tritt die identische Wiederholung der Abendmahlshandlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl. Da ferner die durch den Opfertod Christi begründete Gemeinde in dem Verhältniß der Sündenvergebung oder Versöhnung zu Gott steht, so ist die Handlung nicht blos Bekenntnißact der Gemeinde, sondern zugleich Sacrament. Dieser Werth der Handlung für den einzelnen Theilnehmer ergiebt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat [b]). Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche er der Gemeinde die versöhnende Wirkung seines Todes im Voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Werth, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich

die aus der Versöhnung entspringende Lebensrichtung auf Demuth, Gottvertrauen und Geduld (§ 50), und daß endlich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinde lebendig angeregt wird. Nun sind die verschiedenen christlichen Confessionskirchen uneinig darüber, wie Leib und Blut Christi, welche durch Brot und Wein abgebildet werden, in der Abendmahlshandlung mit diesen Stoffen verbunden sind. Die katholische Lehre behauptet die Verwandelung der natürlichen Stoffe des Genusses in Leib und Blut Christi, bei der Fortdauer der Erscheinung von Brot und Wein, die lutherische das unräumliche Zusammensein dieser Stoffe in dem Raum der natürlichen, beide den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die calvinische Lehre behauptet, daß die Darreichung des Leibes und Blutes durch Christus zum geistigen Genuß mit dem mündlichen Genuß des Brotes und Weines zeitlich zusammenfalle. Der Streit dieser Lehrweisen läßt sich weder aus den Einsetzungsworten Christi noch aus der zuletzt angeführten Erklärung des Paulus entscheiden. Dies ist um so weniger möglich, als in keiner dieser Confessionslehren der Umstand beachtet ist, daß das gebrochene Brot und der fließende Wein den Leib und das Blut Christi unter den Merkmalen des gewaltsam erlittenen Todes vergegenwärtigen. Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet hat, damit Alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruneinigen, und demgemäß in der Handlung sich trennen.

a) 1 Kor. 11, 23—26; Mc. 14, 22—24; Mt. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20. — 1 Kor. 10, 16. 17.

b) Lutheri Catech. major V. 32: Iam totum evangelium et fidei articulus: credo ecclesiam sanctam catholicam, remissionem peccatorum, virtute verbi in hoc sacramentum conclusus est et propositus.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California
A6251

BT
77.3
R5
1881

Ritschl, Albrecht Benjamin, 1822-1889.
Unterricht in der christlichen Religion.
2. verb. Aufl. Bonn, A. Marcus, 1881.
viii, 87p. 24cm.

1. Theology, Doctrinal--Outlines, syllabi, etc. I. Title.

16251

CCSC/mmb